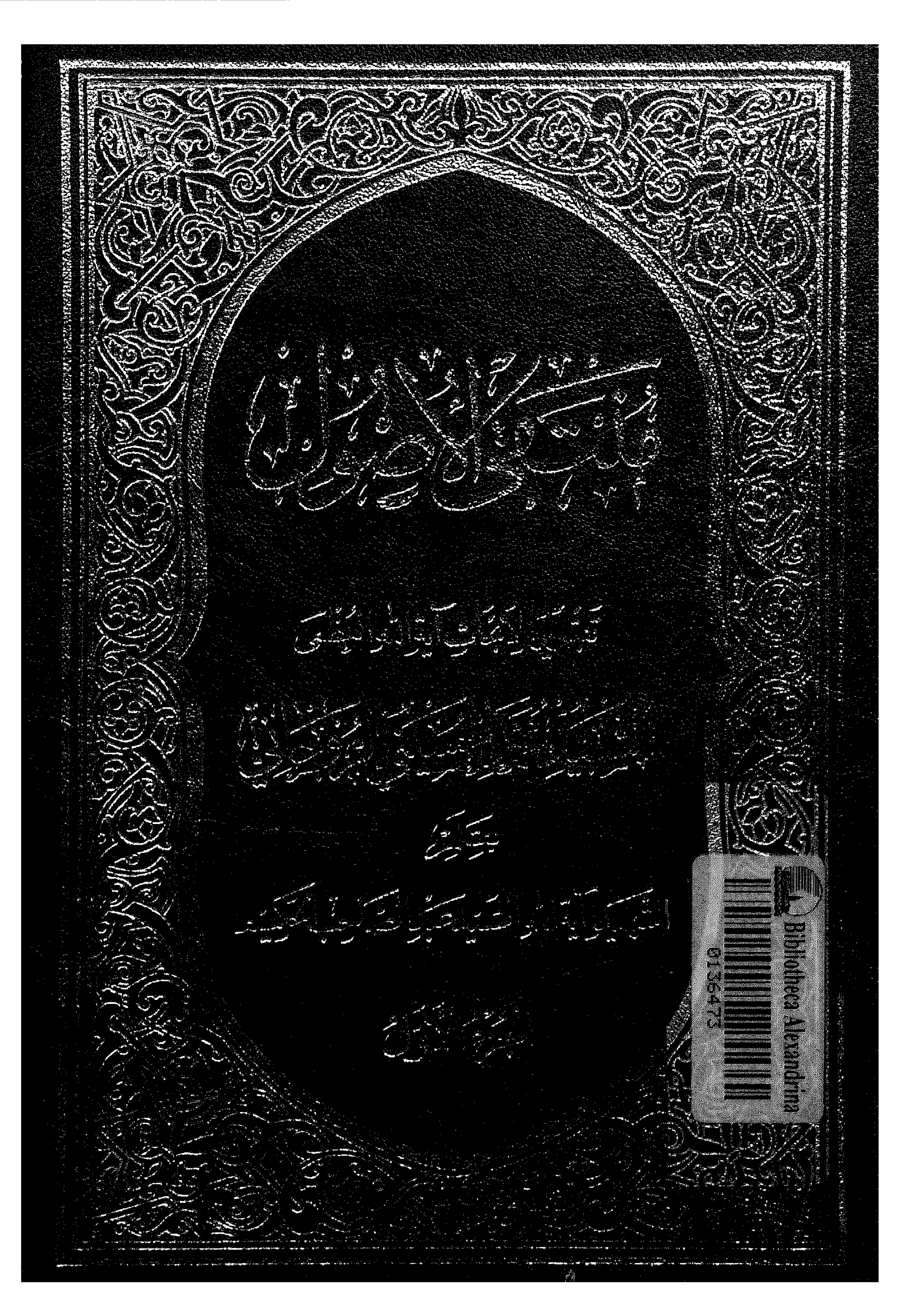
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منتقى الأصول

تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الروحاني

الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم

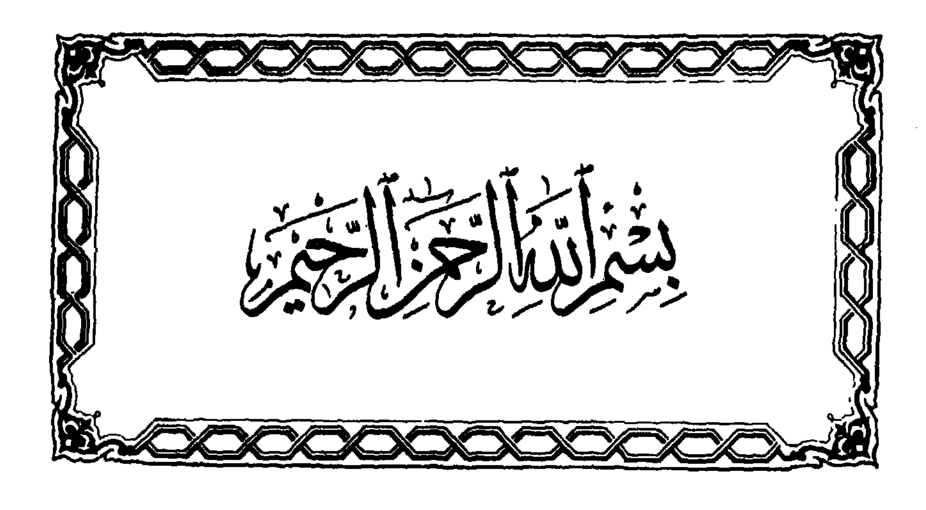
الجزء الأول

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اسم الكتاب	منتقى الأصول ج ١
المؤلف:	الشيهد آية الله السيد عبدالصاحب الحكيم
المطبعة:	الهادي
الطبعة:	الثانية ١٤١٦ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٧٠٠٠ ريال

حقوق الطبعة محفوظة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل البحث ثمنا لنعمائه، ومعاذاً من بلائه، والصلاة والسلام على رسوله نبي الرحمة وإمام الأئمة، وعلى أهل بيته الطاهرين، مصابيح الظلم، وعصم الأمم، واللعنة الدائمة على أعدائهم الذين بهم ظهر الفساد في الأرض وعمّ.

وبعد، فقد أجلت النظر، وسرحت البصر، فيما كتبه العلامة، الحجة، المحقق، سفير المجتهدين الورع، التقي، الشهيد، السعيد، السيد عبد الصاحب الحكيم، نوّر الله مثواه، وجعل الجنة مستقره ومأواه، تقريراً لأبحاثنا الأصولية، فألفيته مستوعباً لما نقحناه، جامعاً لكل ما باحثناه وحققناه محيطاً بدقائق البحث ونكاته، حاوياً لأسراره وبيناته، ملمّاً بتقرير المباني وتحديدها، موفقاً في تحرير ما جاء في تفنيدها أو تشييدها. ولا بدع في ذلك، فقد كان - رحمه الله - مناط الآمال، ومعقد الرجاء، بفضل ما من الله تعالى به عليه، من ذكاء متوقد، وعلم جمّ، ومواهب نادرة، بيد أن الأيدي الأثيمة اختطفته ولما يتحقق به الرجاء والأمل، فحالت بذلك دون أن تؤتي هذه النبعة الطيبة أكلها كل حين بإذن ربها. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. والله أسأل أن ينفع بهذه البحوث بغاة العلم، وأن يعود بالأجر والمثوبة لروح مؤلفها الطاهر، جزاه الله تعالى عنا وعن العلم وأهله خير جزاء المحسنين. بتاريخ غرة ذي الحجة الحرام ١٢ هـ محمد الروحاني


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله ألرحمن ألرحيم

طُلب اليّ ـ ولعلّ الأصح كان من المفروض عليّ ـ تقديم الكتاب، علماً بأن ذلك من الصّعب جدّاً، اذ كان المعنيّ به: تقويم الكتاب، وتقييم مولّفِه.. وهذا ما يعـوزني ـ جدّاً ـ متطلّباته، وأراني فاقداً للصلاحيات المفروضة فيه. ولكن حيث لم يكن الأمر بالخيار، فلا مبرّر للاعتذار.

١ ـ تمهيد :

١

إن علم « أصـول الفقه» في المصطلح الحوزويّ يُعنى به: مجموعة من المسائل يقع عليها ـ بالدّرجة الأولى ـ ثِقلُ علم « الفقه»، أي: اثبات الوظائف الشرعّية العملية للمكلّفين. ولا ضير إذا اكتفينا ـ في هذا المجال ـ بهذا المقدار في تعريف العلم، حيث لا يتطلّب منا الموقف تحديده بالدقّة، بل هو ما يتكفّله الكتاب نفسه اذن فعلم «أصول الفقه» ـ في الحقيقة ـ من العلوم الآلّية لعلم «الفقه»،رغمأنّه ـ في نفسه ـ يمثّل مرتبة سامية من المعرفة بلغها الإدراك البشري عَبرَ تاريخه الطويل .

وقد مرّ على هذا العلم ـ شأن لِداته من سائر العلوم والفنون ـ أدوار ومراحل،دور الإبداع والتأسيس، دور التطوّر والتكامل، السّريع منها والمتلكّئ

القريب من الجمود في بعض الأحايين. كما كان له ـ إلى جانب ذلك ـ نصيبه من التوسع والإنكماش حسب تباين الاتجاهات والنزعات، ونتيجة اختلاف الظروف والأحوال السائدة في الحوزات والمعاهد العلميّة.

٢

جرت العادة في التقديم لأمثال علم« أصول الفقه» على تحديد المراحل الّتي مرّ بها العلم منذ فجر تأسيسه، وحتى عصر المؤلّف، معتبرين له دور التأسيس والابداع، ودور النضج والكمال.. ومحدّدين كلّ ذلك بزمان خاص ، وعَصْر أحد أعلام ذلك العلم.. واعتبار كل ذلك بوجه الدقّة، مدعوماً بشواهد وأدلّة لا ترضخ للنقد والتمحيص ، ويكون بعيداً كلّ البعد عن ذهنّيات الكاتب وميوله، واتجاهاته الموافقة أو المعاكسة لاولئك الأعلام شيء يصعب المصادقة عليه. وهي سبيل ترتكز ـ على أغلب الظنّ ـ على الحدس والاجتهاد اكثر ممّا تعتمد الحقائق والواقعيّات، بالإضافة إلى ما قد يستلزمه ذلك من البخْس بحق بعض ، والايفاء فوق اللاّزم لحقّ الآخرين.

فارتـأيت لذلـك ـ وانـا لابّـد لى من تقديم الكتاب ـ تجنّب الطريقة الكلاسيكية المتبّعة من اغلبية الكتبة، وأن ألج الموضوع من باب آخر، كي لا أرمى بالأندفاع العاطفي، وليأتي حديثي أبعد ما يكون من التخرّص بالغيب ولـذلـك أعرضت عن تحديق الى الزمن البعيد، وتجنبّت الكلام عن العصور السآحقة الضاربة في القِدَم، واعتبرت موضوع حديثي عن سَيْر هذا العلم في العَصْر القريب من عصرنا الحاضر. المشهود حاله أو بالإمكان التعرف عليه ـ لكلّ أحد ـ علماً بان هذا العلم مدينٌ بالكثير للمساعي المشكورة التي بذلها أئمة هذا الفنّ الأقدمون،كشيخنا المفيد(٣٣٦ ـ ٩٤٨ / ٤١٣ ـ ١٠٢٢) والشريف علم الهدى، المرتضى (٣٥٥ ـ ٩٦٦ / ٤٣٦ ـ ١٠٤٤) وشيخ الطائفه، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٩٩٥ / ٤٦٠ ـ ١٠٦٧) واية الله على الاطلاق، العلامة الحلي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٦٤٨ ـ ١٢٥٠ / ٧٢٦ ـ ١٣٢٥) وغيرهم، شكر الله مساعيهم الجميلة .

٣

لقد طرء على علم «أصول الفقه» منذ عهد المرحوم، الشيخ محمد تقي الاصفهاني (ـ / ١٣٤٨هـ ـ١٨٣٣م) في حاشيته على كتاب « معالم الأصول» للشيخ حسن، بن زين الدّين، الشهيد الثاني « قدهما » (٩٥٩هـ ـ ١٥٥٣ م / ١٠١١هـ ـ ١٦٠٢م) تطور ملحـوظ، سواءً أكان ذلك في بحوثه ومسائله، أم في نوعيّة التدليل والبرهنة عليها. وهذا شيء لا ينكره كلّ من لاحظ الكتاب المذكور، وقارنه بما سبقه من كتب الأصول.

ثم بدى ـ وهو أكثر جدّة، وتهذيباً، وتنقيحاً في البحوث وألادلّة ـ فيما كتبه شيخنا العلاّمة الأنصاري «قده» (١٢١٤هـ ـ ١٨٠٠م / ١٢٨١ هـ ـ ١٨٦٤م) في «فرائد الأصول» المشتهر في الأوساط الحوزويّة باسم الـ(رسائل) .

ويجدربنا في هذا المجال أن لا ننسى دور جملة من أفاضل تلامذة الشيخ الانصاري «قده» ممّن كان لهم الدور الفّعال، والإسهام المشكور في تطوير العلم، كالمحقق الرشتي، المرحوم ميرزا حبيب الله (١٢٣٤هـ ـ ١٨١٩م / ١٣١٢هـ ـ ١٨٩٤م) والسيّد المجـــدد، ميرزا حسن الشـيرازي (١٢٣٠هـ ـ ١٨١٥م / ١٣١٢هـ ـ ١٨٩٥م) وغيرهم. جزاهم الله تعالى عن العلم وأهله خير الجزاء.

ثم جاء دور المحقق، الأخوند، ملاّ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥هـ ـ ١٨٣٩م / ١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م) المشتهر في العرف الحوزويّ باسم كتابه «كفاية الأصول» بالمحقّق صاحب الكفاية. فقد قطع علم «أصول الفقه» على عهده شوطـا كبـيراً في مجال التـطوير والتقّـدم، بالاضـافة إلى ما امتاز به المحقق المذكور«قده» من القدرة على التلخيص والتهذيب .

ومن هنا أصبح كتابه«كفاية الأصول» بجزئيه، مع كتاب «فرائد الأصول» لشيخنا الأنصاري «قده» محور الدراسات الأصولية في كافة الحوزات العلمية،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في المرحلة الأخيرة من الدراسة التمهيديّة، المصطلح عليها في العرُف الحوزويّ باسم: «دراسة السطح العالي». ولايزال هذا الأمر قائماً حتى يومنا هذا في كل الحوزات العلمية بلا استثناء.

وإنّ من الاعـتراف بالجميل: الإشـادة بدور المحقق الكبير، المرحوم، السيد محمد الفشاركي الاصفهاني (١٢٥٣هـ ـ ١٨٣٧م / ١٣١٦هـ ـ ١٨٩٩م) الذي لا ينكر إسهامه الوافر في هذا المجال. جزاه الله سبحانه وتعالى خير الجزاء.

٤

لقد برز على السّاحة ـ بعد انتهاء دور المحقق صاحب الكفاية «قده» ـ بمستوى الدراسات الأصولية العُليا، ثلاثة من الأعلام، يعدّون بحقّ العَصب الرئيس لعلم الأصول في عصرنا الحاضر، وهم:

المحقق، الميرزا ، حسين ، النائيني «قده» (١٢٧٧هـ ـ ١٨٦٠م / ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م) والمحقق، الشيخ ، محمد حسين، الاصفهاني، المعروف بـ(الكُمْباني) « قده» (١٢٩٦هـ ـ ١٨٧٨م / ١٣٦١هـ ـ ١٩٤٢م) والمحقق، الشيخ، ضياء الدين، العراقي «قده» (/ ١٣٦١هـ ـ ١٩٤٢م) فقد أسهموا ـ بجدٍّ وجُهْد ـ في تطوير العلم، ونضجه، وتعميقه.. كما كان لهم الفضل في تكوين الصّفوة القياديّة للحوزات العلمّية، سواء أكانوا بمستوى المرجعيّة العامة، أم كانوا بمستوى اساتذة للدراسات العليا ـ وقد خلّفوا للأجيال القادمة ثروة علمية طائلة، لا ينضب معينها.

٢ ـ الكتاب :

دورة كاملة محاضرات في « أصول الفقه» بكلا قسميه الرئيسيين: اللفظي والعقلي ـ حسب التجزئة الكلاسيكيّة ـ ألقاها، سماحة اية الله العظمى، الأستاذ

ألاعظم، المحقق العبقريّ، السيد محمد الروحاني، دام ظله الوارف، في حاضرة الشيعة العلمية الكبرى، النجف الأشرف. وهي الدوّرة الثانية من دورات محاضراته الأصولية، بالاضافة الى ما تجدّد له ـ دام ظله ـ من نظريّات علمية، وابانه من دقائق لم تسبق اليها الفِكر، وأجلاه من غوامض وتحقيقات رشيقة لم يهتد اليها النْظر من الدورة الثالثة. وندعو الله العلّي القدير أن يتفضل على سيّدنا ـ دام ظله ـ بالدوام والاستمرارية في إفاداته، وإتمام الدورة الحاضرة من بحوثه ـ وهي الدورة الرابعة ـ وأن يليها دورات مُقبلة، ان شاء الله تعالى.

وأرى نفسي في غنى من الإفاضة في الحديث حول الكتاب، وحول شخصية الأستاذ الأعظم ـ دام ظله ـ فسطور الكتاب ـ بل كلماته ـ تنطق كلّها بذلك، وتُصدّق ما كان هو المُعتقَد والمُعتَرفَ به في ألاوساط العلمية من عَدّ دَرسْ هذا الأستاذ العظيم مجالاً خصباً للنمّو العلمي بمستوى الدّراسات الحوزويّة العُليا فلا غرو ـ إذن ـ اذا كان قد التفّ حوله ـ دام ظله ـ في مختلف بحوثه ومحاضراته سواء أكانت بمستوى الدراسة التمهيديّة العالية ـ السطح العالي حسب المصطلح الحوزوي ـ أم كانت بمستوى الدراسات العليا ـ بحث الخارج ـ بالاصطلاح المشار اليه. لاغرو، إذا ما التفّ حوله ذوو الذكاء المتوقد، والنشاط العلميّ المتوثب...

هذا، ومن فروض القول عليّ انه ليس لي الاسترسال في الحديث باكثر من هذا فقد عرفته ـ دام ظله ـ بعيداً كلّ البُعد عن السّماح بذكر ما يرجع اليه أو يخصهّ.. ولكنني وجدت إلاغضاء عن هذا اليسير جفاءً بحق هذا الاستاذ العظيم. فليمنحني عفوه ودُعاءَه، كما مَنحني من ذي قَبْل رشَحَاتٍ من سحاب علمه الماطر، وغيضاً من فيض فضله الهاطل.. أمدّ الله تعالى في عُمره الشريف.

٣ ـ المؤلّف !

١

العلّامة، الحجة، فقيد الفضيلة، والعلم، والتقى، الشهيد، السعيد آية الله، السّيد عبدالصاحب الحكيم، نجل سماحة اية الله العظمى، الفقيد الرّاحل، السيد محسن الطباطبائي، الحكيم، طيّب الله ثراهما.

(١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م / ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م)

٢

اذا كان من مقومات الشخصية، والتي ترسم معالمها وتخطط لها: الأسرة، البيئة. التربية والتعليم. فان المترجم له ـ تغمده الله تعالى بوافر رحمته ـ كان قد حظي من ذلك كلّه بالنصيب الأوفى، ونال منها الحظ الأوفر:

الف ـ الأسرة !

انحدر المترجم له من اسرة، شريفة، علميّة، تتمتع بالكثير من أعلام الأمة ورجالاتها ولعلّ في القمّة منهم: والده، الفقيد الرّاحل، اية الله العظمى، السيد محسن الطباطبائى الحكيم، طاب ثراه، الذي أشغل دست المرجعّية العليا للطائفة لمدة ربع قرن من الزّمن تقريباً.

وقد نشأ المترجم له في أحضان هذه الأسرة العريقة بشرفها، المتميزّة بتاريخها والمحافظة على أصالتها، وقد تجلّت فيه كلّ الدوافع الخيرّة والعواطف النبيلة الّتي كانت تحملها الأسرة، كما تمثّلت فيه المواهب العقلية والنفسيّة التي كانت تتمتع بها أعيان الأسرة ورجالاتها.

ب ـ البيئة !

هي: النجف الأشرف، مثوى باب مدينة علم رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، ربّاني الأمّة، وإمام الأئمة، إمام المتقين، وقدوة أهل النُهى واليقين، أمير

المؤمنين، عليّ بن ابي طالب، صلوات الله وسلامه عليه. حاضرة الشيعة العلمية الكبرى ما يربو على الألف سنة. تلك المدينة التي أنجبت الألوف من العلماء، والادباء..وانتجت الألوف ضعف الألوف من الكتب العلميّة، والأدبيه، والتاريخية.. وساهمت مساهمة قياديّة في ما لا تعدّ ولا تُحصى من الحوادث والقضايا الاسلامية، التي كانت بحق نقطة عطف في تاريخ الأمة الإسلامية جمعاء.

ولد المترجم له في هذه المدينة المقدّسة، ونشأ وتعلّم بها، والتحق بحوزتها العلميّة، التي هي ـ بحقّ ـ حوزة الاسلام العلمية الكبرى. وتدرّج فيها من دور النشئ الصّالح، إلى مرحلة التلميذ الذكي اليقظ، ومن مرحلة الطالب الحوزويّ إلى دور الاستاذ للدراسات التمهيدية العليا (تدريس السطح العالى) إلى استاذ الدراسات العليا (تدريس الخارج).

ج ـ التربية والتعليم !

حظي المترجم له بتربية وثقافة إسلاميتّين، منذ الطفولة وحتى أخريات ايام دراسته. فقد استهلّ حياته في رعاية أبوين حريصين على اشباع وليدهما بالتربية الإسلاّمية، ضمن مراعاتها لمتطلبات دور الطفولة وحداثة السنّ. ثم بقي يتقلّب في أدوار تالية من حياته خاضعاً لإشراف معلّمين أكفاء، وأساتذة هم قدوة في تطبيق مناهج التربية الإسلاميّة فيما كان يبدو عليه «قده» معالم تلك التربية الصّالحة حتى اللّحظات الأخيرة من حياته.

٣

تتمثل شخصية الفقيد ـ ره ـ في ثلاث معالم.

١ ـ شخصيته الخُلُقيْة !

كان ـ رحمه الله ـ خُلُقيّاً ـ أو متخلّقا، وهو لا يقصر به عن الفضيلة في

شيء ـ بالمعنى الّذي تحبّذه الشّريعة، وتهيب بالّناس اليه حليماً، صبوراً، يُداری الناس ويُحسن صُحبتهم، بعيداً عن الانانيّة الظاهرة المنفّرة، متميزّاً بين أقرانه بالجدّية والإبتعاد عن الانشغاليّة بالأمور الّتي لا تهمّه ولا تمسّ هدفه، مثابراً على وظائفه واعماله وقوراً، رزيناً، لم تُحرجه معاكسات الحياة عن وقاره رزانته، محافظا على ظواهر الشّريعة في سلوكه، متفانياً في طلب العلم، مع عزّة النفّس وعلّو الهمّة. متحرجاً عَما يراه ترفّعاً على الغير رغم ما كان يفرضه منطق المجتمع الّذي كان يعيشه بحكم انتمائه إلى المرجعية، متباعداً ـ كل البُعد ـ عن معطيات الزعامة الدينية المتمثلة في عمّيد بيته وسيّد الأسرة.

دع عنك حديث مواظبته التامة على التقيدّ بالاتيان بالفرائض اليومية في أوقاتها والاستغفار بالأسحار (صلاة الليل)، وقراءة القران الكريم كل يوم...

هذا بعض من كلّ لمسته منه ـ رحمه الله ـ خلال صلتي به فترة تتجاوز الرّبع قرن: كزميل لايدانيه في مجلس الدرّس ، وشريك لا يجاريه في مجلس البحث وصديق لا يحاكي ما كان فيه من فضائل وفواضل.

شخصيته العلمية !

الف ـ درس المقـدّمات: العلوم العربيّة والأدبّية، والمنطق، على أساتذة الحـوزة كما وحضـر في الدرّاسة التمهيدّية العليا (او دراسة السّطح العالى في المصطلح الحوزويّ) على أساتذة، بعضهم من أفاضل أسرته، كالعلامة، الحجّة، آيةالله السيد محمد على الحكيم والعلاّمة الحجة، السيد محمد باقر الحكيم.

واختصّ في الدراسات العليا(أو دراسة الخارج) بآية الله العظمى السيّد الـرّوحـاني، دام ظله، فقهـا، وأصولاً. وحضر قليلاً ـ في الفقه ـ على آية الله العظمى، السيد الخوئي، دام ظله، تقريبا منذ سنة ١٩٧٥.

ب ـ قام بتدريس السّطح العالى: الرسائل، والمكاسب، والكفاية سبع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دورات. كما وبدء بتدريس الخارج ـ فقها وأصولا ـ منذ: (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م) وحتى قُبض عليه ـ رحمه الله ـ من قِبل السّلطة الظّالمة. فبلغ في الأصول إلى مسألة حجيّة الخبر الواحد وأتم من الفقه كتابي الاجتهاد والتقليد والطهارة، وكان موضوع بحثه الفقهي، كتاب «منهاج الصالحين» لوالده آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم طاب ثراه (١٣٠٦هـ ـ ١٨٨٦م / ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م).

وكان ـ رحمه الله ـ إلى جانب ذلك كله يقوم بالقاء محاضرات توجيهية اسبوعّية ـ في العقائد والأخلاق ـ على جملة من افاضل طلبة الحوزة العلمية، والشباب المثقف، وكان دأبه تحرير كل ما يقوم بتدريسه أو إلقاء محاضرة بشأنه.

ج ـ آثاره ومؤلفاته:

١ ـ تقريرات بحث استاذه، اية الله العظمى الروّحاني، دام ظله، فقها وأصولاً. وبهذه المناسبة نؤكد على أملنا في التوفيق لنشر سائر ماكتبه ـ رحمه الله ـ تقريراً لمباحث الخيارات، والصّوم، والزكاة، والخمس ، والحج، وغير ذلك، إن شاء الله تعالى.

٢ ـ محاضراته ـ رحمه الله ـ في «أصول الفقه» من أوّله إلى مسألة حجيّة الخبر الواحد، وكتاب الطهارة من الفقه.

٣ ـ رسالة في طهارة الخمر، كتبها بارشاد من سماحة والده، المرحوم اية الله العظمى الطباطبائى الحكيم «قده».

٤ ـ محاضراته التوجيهية في العقائد والاخلاق.

٣ ـ شخصيته الاجتماعّية :

كان ـ رحمه الله ـ بحكم ابتعاده عن مظاهر الحياة الماديّة ومتطّلباتها، إلا ما اقتضته الضّرورة ومسّت به الحاجة اليه منها في استمرارية المعيشة. وبحكم

عزوفه عن أعراف المجتمع الذي كان يعيشه، حسبما تتطلبه موقعيّته الاجتماعية ـ ولا أعني بذلك العزوف الشاذ، بل عزوف الزهد والرغبة عنه ـ لا يُهمّه سوى طلب العلم والتزوّد منه بما أوتي من حول وطول، فكان مَغْداه بهذا الأمل ومَمْساه على هذه النيّة. وحينما وجد لنفسه من ذلك الرّصيد الكافي واللّازم كان همّه الإنفاق بما اكتسبه وتزوّد منه على أهله، وفي سبيل رضاه تعالى. وكأنّه كان بعمله هذا يهدف الى ما ارشدت اليه الحكمة المأثورة، عن إمام الأئمة، أمير المؤمنين، عليه الصّلاة والسلام: «المال تُنقصه النّفقة، والعلم يزكو على الإنفاق».

ولو شئنا أن نوجز حياة الفقيد طاب ثراه، لحقّ أن يقال: إنّه ـ رحمه الله ـ في ابتغائه العلم كان أحد المنهومين اللّذين عنتهما الكلمة المأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام «منهومان لا يشبعان: طالب علم...»، وكان في حياته الاجتماعّية، مصداقاً حيّاً لقوله عليه السلام: « خالطوا النّاس مخالطة، إن متّم معها بكوا عليكم وإن عشتم حنّوا اليكم». طيب الله مثواه.

خاتمة المطاف :

لقد قُضي ـ وللأسف ـ على حياة الفقيد ـ رحمه الله ـ التي كانت معقد الآمال في الحوزة العلمية، بقيام الفئة الباغية المجرمة باعتقال الذكور من أسرة اية الله العظمى الحكيم طاب ثراه، كهولا، وشيوخاً، وشبانا، واطفالاً منذ العاشرة من العمر، ومن بينهم سيّدنا الفقيد، في ليلة الثلاثاء ٢٦ رجب ١٤٠٣.

وقتل مظلوماً صابراً مع اثنين من اخوته وثلاثة من أبناء اخوته في (٧ / شعبان / ١٤٠٣هـ ـ ٢٠ / ٥ / ١٩٨٣) ثم تلى ذلك وجبات أخرى من الإعدامات بحق انجال، وأحفاد..اية الله العظمى الحكيم، ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.﴿ ولا تحسبن الله غافلًا عما يعمل الظالمون ❋ ألم تر كيف فعل ربّك بعاد ❋ إرم ذات العماد ❋ التي لم يخلق مثلها في البلاد ❋ و ثمود الذين

جابوا الصّخر بالواد * وفرعون ذى الأوتاد * الّذين طغوا في البلاد * فاكثروا فيها الفساد * فصبّ عليهم ربّك سوط عذاب * إنّ ربّك لبالمرصاد * ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً ﴾ صدق الله العليّ العظيم.

هذا، وان قضى الظالمون بعملهم الإجرامي على معقد آمال الأمة، لكنّهم لم يقضوا على آمالها وأمانيها، ففي أنجال سيدنا الفقيد الشهيد، طاب ثراه ألافاضل ألاعلام: السيد علي، والسيد جعفر، والسيد أحمد، كلّ أمل ورجاء. أمدّ الله تعالى في أعمارهم، وجعلهم عند آمال ألأمة وأمانيها والسلام على جميع الانبياء والمرسلين، وجميع الشهداء والصديقين، وعباد الله الصالحين، ورحمة الله وبركاته.

محمد صادق الجعفري

٢٢ / شهر رمضان المبارك / ١٤١٢هـ

* * *



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين محمد وعلى آله الميامين واللعنة على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

«رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، وأحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي».


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تمهيد

اعتـاد الأعـلام أن يبتـدؤا بالبحث عن بعض الأمـور وما يتعلق بها، كموضوع العلم وخصوص علم الأُصول والمائز بين العلوم ونحوها. إلا أنها حيث كانت عديمة الفائدة رأينا أن الأغماض عن ذكرها والبحث عنها أولى. ورأينا أن تكون بداية الكلام في الوضع وما يتعلق به من أبحاث، وقبل الشروع في ذلك لا بد من البحث في جهة واحدة من تلك الجهات المذكورة بدائياً، وهي معرفة الضابط للمسألة الأُصولية التي به تتميز عن غيرها. فان البحث فيها وان لم يكن بذي فائدة عملية وأثر تطبيقي، إلا انه حيث جرت سيرة القوم على التعرض لها في كل مسألة بالبحث عن أُصولية المسألة وعدمها، كان البحث فيها ههنا لازماً للحاجة إليها فيما يأتي.

ضابط المسألة الأُصولية:

اختلف الاعـلام في تعيين الضابـط للمسألـة الأُصولية، وقد حكي عن المشهور ان المسائل الاصولية هي القواعد الممهدة لاستنباط

الاحكـام الشرعية، وقد كان هذا التعريف هو السائد الى ان خالفه صاحب الكفاية، فعرف المسائل الاصولية: بانها ما يعرف بها القواعد التي تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل[1]. والنقطة التي يفترق بها صاحب الكفـاية في تعـريفـه عن تعريف المشهور ـ غير الاختلاف اللفظي والمفارقة في التعبير بين التعريفين ـ ، هي زيادته القيد الاخير في تعريفه، وهو (أو التي ينتهي اليها في مقام العمل). وقد أشار (قدس سره) الى الوجه الذي حدى به الى هذه الزيادة، بان تعريف المشهور وتحديده لضابط المسألة الأُصولية لا يتناول جميع المسائل المحررة في علم الأُصول، لخروج بعض المسائل عن علم الأُصول بمقتضاه ولا وجه لذلك، اذ لا موجب لخروجها عنه والتزام كون البحث فيها في الأُصول بحثاً استطرادياً، وهي بهذا القيد المضاف الى تعريفهم تكون من مسائل الاصول. وتلك المسائل كما ذكرها (قدس سره) هي مسائل الأُصول العملية في الشبهات الحكمية، ومسألة الظن الأنسدادي بناء على الحكومة.

وقد وجه خروج هذه المسائل عن الاصول بتعريف المشهور، ودخولها فيه بتعريف صاحب الكفاية، بأن الاصول العملية بين ما لا يكون مفادها حكماً شرعياً ولا يتوصل بها الى حكم شرعي كالاصول العقليه من براءة واشتغال، فإن مفادها ليس الا المعذرية أو المنجزيه، وظاهر أن ذلك لا يكون واسطة في الاستنباط، وبين ما يكون نفس مفادها حكماً شرعياً كالاصول الشرعية من اصالة الحل ونحوها والاستصحاب بناء على كونه يتكفل اثبات حكم مماثل ـ كما قد يظهر من بعض عبارات الكفاية في محله[2] ـ ، فأن اصالة الحل لا يستنبط بواسطتها حكم شرعي، بل هي عينها حكم شرعي وهو الحلية.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٤ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتوهم: ان اصالة الحل تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ويتوصل بواسطتها اليه باعتبار وقوعها في كبرى قياس استنتاج الحكم، فيقال: هذا مشكوك الحلية وكل ما كان مشكوك الحلية فهو حلال، فينتج بهاتين المقدمتين حلية المشكوك ويعرف بها هذا الحكم، ومثل هذا يكفي في كون القاعدة مما يستنبط بها حكم شرعي.

مندفع: بأن أصاله الحل وان كانت كبرى القياس المذكور، الا ان ذلك لا يعني كونها مما يستنبط بها الحكم الشرعي، اذ التنيجة وهي حلية المشكوك المعين عين مفاد القاعده، فكان ذلك القياس قياساً لتطبيق الحكم الكلي على موارده الجزئية وصغرياته ومنه الصغرى. ولم يستنبط من القياس المذكور بواسطة القاعدة حكم آخر غير مفادها. فلا يصدق الاستنباط.

وأما مسألة الظن الانسدادي بناء على الحكومة ـ فلأنه ـ لا يتوصل بواسطة نتيجة هذه المسألة الى حكم شرعي، سواء اريد من الظن على الحكومة حكم العقل بجواز التبعيض في الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الظنّي الملازم للاتيان بالمظنونات والمشكوكات، أو أُريد أن العقل يرى بمقدمات الانسداد حجية الظن حيث يقتصر في مقام الامتثال على المظنونات.

أما على الاول فواضح، لان حكم العقل بجواز الاقتصار على الامتثال الظنّي وعدم لزوم الامتثال اليقيني لا يرتبط أصلاً بعالم استنباط الاحكام، بل هو انما يرتبط بعالم افراغ الذمة والامتثال والتعذير عن الواقع لو كان في طرف الموهومات.

وأما على الثاني ، فلأن مرجع حجية الظن بنظر العقل الى جعله منجزاً بحيث يكون حجة على العبد، فلا يستنبط منه اي حكم من الاحكام.

فاتضح،ان هذه المسائل لا تندرج في علم الاصول بناء على تعريف المشهور لعدم وقوعها في طريق استنباط الاحكام، ولكنها مما ينتهى اليها في مقام

العمل بعد اليأس عن الظفر بالدليل، فتندرج في علم الاصول بناء على تعريف صاحب الكفاية بملاحظة ما أضافه من القيد الى تعريف المشهور.

بهذا التوجيه وجّه المحقق الاصفهاني نظر صاحب الكفاية في ذكر هذا القيد[1] ـ ولكنه ذكره بنحو مجمل كان ما ذكرناه توضيحاً له ـ، ثم افاد (قدس سره) بان الاشكال المذكور يسري الى جل مسائل الأُصول بما محصله: ان الامارات غير العلمية سنداً ودلالة يتطرق اليها هذا الاشكال، وهو ان مرجع حجيتها اما الى الحكم الشرعي بناء على كون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم المماثل للمؤدي، أو غير منتهٍ اليه ابداً بناء على كون المجعول فيها هو المنجزية والمعذرية فهي على كلا التقديرين لا تقع في طريق استنباط الاحكام.

وتخلصاً عن هذا الاشكال في جميع موارده، وجه الاستنباط بمعنى يحصل بهذه المسائل، وذلك بدعوى: أن حقيقة الاستنباط ليس الا تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بلا توقف على احراز الحكم. وظاهر ان حجية الامارات بأي معنى كانت لها الدخل في اقامة الحجة على حكم العمل، وبذلك جعل الضابط للمسائل الاصولية هو القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

وتابعه بذلك في تفسير الاستنباط السيد الخوئي ـ كما جاء في تقريرات درسه ـ[2].

• ولا يخفي أن ما ذكره (قدس سره) وان كان بظاهره التزاماً بوجهة نظر صاحب الكفاية التي ابان عنها اللثام، الا انه في الحقيقة اشكال عليه في اقتصاره في الاشكال على بعض الموارد، مع كون الاشكال سارياً الى جل المسائل.

فالتحقيق: انه يمكن ان يكون نظر صاحب الكفاية الى جهة تختص بهذه الموارد التي نبه اليها في كلامه، ولا تسري الى غيرها، كما لاترتفع تلك الجهة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بما وجه به معنى الاستنباط.

اما جهة الاشكال في الاصول، فهي ما قرره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: من ان مفاد دليل الامارة هو جعل المنجزية والمعذرية او الحكم المماثل دون مفاد دليل الاصل الشرعي. فأنه ليس الا جعل حكم ظاهري يصير به فعلياً. واما الواقع، فلا يكون فعلياً لحكم العقل بارتفاع فعليته بفعلية الحكم الظاهري.

وعليه، فأذا لم يكن الواقع مع الأصل فعلياً لم يتصور قيام المنجز له او المعذر عنه، لانها فرع فعليته، فتحصيل الحجة على الواقع بواسطة الاصل لا اساس له.

ودعوى: ان نفي فعلية الواقع بقيام الاصل كاف في كون الاصل معذراً عن الواقع.

فاسدة: لان نفي فعلية الواقع ليس مفاداً للاصل، بل يستفاد بحكم العقل باستحالة طلب الضدين. ولو كان مثل هذا كافياً في اصولية المسألة لكان كل حكم شرعي من المسائل الاصولية، لأن ثبوته يستلزم نفي غيره بحكم العقل.

والسر في المطلب، ان نفس الحكم لا يتكفل نفي حكم آخر ولو بواسطة الملازمة، بل الدليل الدال عليه يتكفل بالملازمة نفي غيره، فنفي الواقع بالدليل على الحكم لا بنفس حكم الأصل، ونفس الدليل مسألة اصولية لانه من الامارات. وان كان نفس المفاد اعني الحكم مسألة فرعية.

وهكذا الكلام في مسألة الظن الانسدادي، فان نتيجتها أجنبية عن المنجزية والمعذرية كأجنبيتها عن الانتهاء الى الحكم الشرعي.

وذلك لان الواقع يتنجز بالعلم الاجمالي المستلزم للاتيان بجميع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتملات حتى الموهوم منها، وشان هذه المقدمات هو بيان عدم الالزام بالاتيان بالموهومات أو هي والمشكوكات ـ على الخلاف الذي اشرنا اليه ـ ، واما لزوم الاتيان بخصوص المظنون فهو ليس مفاد هذه المقدمات، بل هو أمر ينتج من ضم العلم الاجمالي ومنجزيته الى حكم العقل بعدم لزوم الاتيان بالموهومات والمشكوكات، فليس نتيجة المسألة حجية الظن أصلاً.

و بالجملة : فما عرفته من توجيه خروج المسألتين لا يسري الي غيره من المسائل. اذ ليس الوجه هو كون نتيجة هذه المسائل أما حكماً شرعياً او المنجزية كي ينقض بالامارات، بل الوجه انها لا ترتبط بالحكم الشرعي الواقعي بحال لا كشفاً عنه ولا حجة عليه، فلا يصح النقض بالامارات والالتزام بوسعة الاشكال. كما لا يندفع بما وجه به معنى الاستنباط، اذ ليس من هذه المسائل ما نتيجته حصول الحجة على الحكم الواقعي نفياً واثباتاً كما لا يخفى فلاحظ.

ثم أن المحقق الاصفهاني بعد ما بين ضابط المسألة الاصولية بما عرفته، أورد على تعريف صاحب الكفاية بانه يستلزم محذورين:

الاول: انـه لا بد من فرض جامـع بين الغـرضـين المـذكورين أعني الاستنباط والمرجعية في مقام العمل، اذ مع عدم الجامع يستلزم تعدد الغرض تعدد فن الاصول، لأن التمايز بين العلوم ـ على راي صاحب الكفاية ـ بالتمايز بين الاغراض ، والجامع مفقود لتباين الغرضين.

الثاني: ان الانتهاء في مقام العمل، اما ان يكون مقيداً بانه بعد اليأس عن الظفر بالدليل على الحكم، أو لا يكون مقيداً بذلك، بل يكون مطلقاً. فأن قيد بذلك لم تدخل الامارات فيه، اذ الرجوع اليها ليس بعد اليأس وحجيتها لا تتوقف على ذلك، فانه شرط في صحة الرجوع الى الاصول العملية فقط. وان لم يقيد به وعرّى عنه لزم دخول جميع القواعد الفقهية العامة في التعريف لانها

مما ينتهي اليها المجتهد في مقام العمل والتطبيق[١].

ولكن الانصاف انه لا يستلزم كلا من المحذورين.

اما المحذور الثاني: فحاصل المناقشة فيه انه يلتزم باضافة القيد المذكور. وخروج الامارات عن الذيل بذلك ليس بمحذور، لانه انما يكون محذوراً لو فسر الاستنباط باحراز الحكم الشرعي واستخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجة عليه. اذ بذلك تخرج الامارات عن صدر التعريف ايضاً، لأن المجعول فيها ـ كما عرفت ـ اما المنجزية والمعذرية او الحكم المماثل، وهي بكلا الوجهين لا تقع في طريق استنباط الاحكام ـ كما تقدم تقريبه ـ ، فيلزم من ذلك خروج مسائل الامارات عن علم الاصول بالمرة.

اما لوالتزم بان المراد بالاستنباط المعنى الأعم، وهو تحصيل الحجة على الواقع، فمسائل الامارات تدخل في الاصول بصدر التعريف ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ ، فخروجها عن الذيل لا محذور فيه، اذ المحذور المتخيل هو خروجها بذلك عن علم الاصول، وهو غير تام لشمول الصدر لها، فتكون من مسائل علم الاصول.

وبالجملة : فالاشكال المذكور يبتني على جعل نظر المحقق الخراساني الى ما وجهت به عبارته أولاً، وقد عرفت عدم التسليم به والمناقشة فيه.

وأما المحذور الأول: فهو يرتفع بتصور غرض خارجي جامع بين الغرضين، ويترتب على جميع مسائل علم الاصول. وذلك الغرض هو ارتفاع التردد والتحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم.

توضيح ذلك: ان المكلف اذا التفت الى شيء بلحاظ حكمه، فقد يحتمل وجوبه أو يحتمل حرمته، ومن هذا الاحتمال ينشأ في نفسه التردد والعجز بالنسبة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ ـ الطبعة الاولى.

الى العمـل فهل يفعل أو لا؟ أو هل يترك أو لا؟ والذي يترتب على المسألة الأُصـولية سواء كانت واقعة في طريق الاستنباط أو لم تكن هو ارتفاع هذا التردد، أما ما أوجب العلم منها كالملازمات العقلية فواضح لانكشاف الواقع بها وارتفاع التردد بذلك لارتفاع منشئه تكويناً.

واما الامارات غير العلمية، فلأن نتيجة حجيتها هو تنجيز الواقع بها أو التعذير عنه ـ اما لأجل أن المجعول فيها ذلك، أو لأنه مما يترتب على المجعول فيها ـ وهي بذلك ترفع الحيرة والتردد في مقام العمل.

أما الاصول العملية، فالعقلية منها يكون مفادها التعذير او التنجيز وهي بذلك ترفع التحير، لأن مفادها أن المكلف في أمان من الواقع أو في عهدة الواقع، وهي بكلا المفادين ترفع التردد. واما الشرعية فبناء على انها تفيد حكماً شرعياً تترتب عليه المنجـزية والمعـذرية، أو ان التعبـد بها يرجع الى جعل المنجزية والمعـذرية، فكـونها رافعة للتحير واضح. وأما بناء على ما ذهب اليه صاحب الكفاية من عدم نظرها الى الواقع أصلاً وان مفادها حكم ظاهري، فلأن نفس جعل الحكم الظاهري كالحلية في مقام التردد والشك رافع للتردد ومعين للوظيفة العملية.

واما مسألة الظن الانسدادي بناء على الحكومة، فلأن حكم العقل بعدم لزوم الاتيان بغير المظنونات أو غير الامتثال الظني رافع للتحير في مقام العمل، لأن حقيقته التعذير عن الواقع الثابت في مورد الوهم أو الشك.

فالمتحصـل ان مسائل الاصول كلها تنتهي بنا الى غاية واحدة وهي ارتفـاع الـتردد الحـاصـل من احتـمال الحكم الشرعي، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك وبذلك يرتفع المحذور المذكور.

نعم يبقى ههنا سؤال وهو: انه لم عدل صاحب الكفاية الى هذا التعريف المفصل وذكر كلا القيدين، مع ان نظره لو كان الى هذه الجهة المذكورة لكان

يكفي في تعريف علم الاصول ان يقول: «هو القواعد التي يرتفع بها التحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم الشرعي»، الا أن الامر في ذلك سهل، فانه لا يعدو كونه اشكالاً لفظياً. ولعل نظره (قدس سره) الى الاشارة الى قصور تعريف المشهور وانه يحتاج الى اضافة قيد، لا الى بطلانه كما قد يشعر به تبديله وتغييره.

والذي يمكن استفادته مما تقدم امكان بيان تعريف المسائل الاصولية وضابطها بنحو يكون جامعاً للمسائل المدونة ومانعاً عن دخول القواعد الفقهية العامة. تقريب ذلك: انه قد عرفت ان المكلف اذا احتمل ثبوت الحكم الشرعي واقعياً كان او غيره يحصل في نفسه التردد والحيرة بالنسبة الى وظيفته العملية تجاه هذا الحكم المحتمل.

فههنا مقامات ثلاث: احدها: مقام الحيرة والتردد. والآخر: مقام الاحتمال الموجب للتردد. والثالث: مقام واقع الحكم المحتمل من ثبوت ونحوه.

وعليه، فالقواعد الاصولية ما كانت رافعة بلا ان تكون بمفادها ناظرة الى نفس الحكم المحتمل بتعيين احد طرفيه. بل اما ان تكون بمفادها ناظرة الى مقام التردد والتحير، بجعل ما يرفعه بلا ارتباط بكيفية الواقع كمسائل الاصول العملية والامارات، بناء على جعل المنجزية والمعذرية او الحكم المماثل ونحوها من المسائل كما تقدم تقريبه. او تكون نتيجتها رفع اساس التردد وهو الاحتمال، اما تكوينا كالملازمات العقلية، لانها تستوجب العلم بالحكم فيرتفع التردد بارتفاع منشئه ولا نظر لها الى نفس المحتمل، اذ لا تعين احد طرفي الاحتمال ثبوتاً، بل تكون واسطة في الاثبات باستلزامها العلم لا واسطة في الثبوت الحقيقي للحكم. واما تعبداً كالامارات، بناء على جعل الطريقية وتتميم الكشف، فانه بها يتحقق العلم تعبداً بالحكم بلا ان يكون النظر الى نفس الحكم وثبوته حقيقة في واقعه.

فالجـامـع بينهما هو ارتفاع التردد بها اما ابتداء او بواسطة رفع منشأ التحير، بلا ان يكون لها نظر الى تعيين الحكم المحتمل باحد طرفيه.

ومن هنا يظهر الفرق بين المسائل الاصولية والمسائل الفقهية فان الثانية ما يكون نظرها الى المحتمل، بمعنى ان مفادها نفس الحكم المحتمل، وهي بذلك لا ترفـع الـتردد، اذ نفس الحكم لا يرفع التردد وانما دليله يرفعه وهو مسألة اصولية، فمقام احداهما يختلف عن مقام الاخرى، فالفرق بينهما حقيقي وذاتي.

وبهذا التحقيق يندفع النقض بجملة من القواعد الفقهية العامة، كقاعدة ما لا يضمن بصحيحـه لا يضمن بفاسده، وقاعده الطهارة، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة نفي العسر والحرج، ونحوها.

بدعـوى: انه قد يستفاد من هذه القواعد حكم كلي، كاستفادة عدم الضمان في الهبة الفاسدة من قاعدة «ما لا يضمن»، فانه حيث يشك في ذلك يرجع الى هذه القاعدة ويستفاد منها عدم الضمان باعتبار عدم الضمان في الهبة الصحيحة.

وكـاستفـادة طهـارة المتـولد من الكلب والشاة غير الملحق بأحدهما، والمشكوك طهارته من قاعدة الطهارة.

وكاستفادة حرمة أو عدم وجوب الوضوء الضرري من قاعدة نفي الضرر.

وكـاستفادة عدم وجوب الوضوء الحرجي من قاعدة نفي الحرج. فان المستفـاد من هذه القـواعد حكم كلي، ومقتضى ذلك دخول هذه القواعد في الاصول لانها مما يستنبط بها حكم كلي.

وجه الاندفاع: ما عرفت من عدم كون الملاك في أُصولية القاعدة ايصالها الى حكم كلي لا جزئي، بل الملاك هو رفعها الحيرة مع كون نظرها الى مقام غير الحكم المحتمل. فلا يتجه النقض بالتقريب المذكور.

وتحقيق الحال في هذه القواعد على المسلك الذي قربناه:

أما قاعدة «ما لا يضمن» ونحوها، فهي انها تنظر الى نفس المحتمل وهو الضمان وعدمه، ومدلولها نفس الحكم لا رفع الحيرة والتردد.

واما قاعدة نفي الضرر او العسر، فهي تارة تجري في الحكم الكلي الفرعي كنفي وجوب الوضوء الضرري او الحرجي. واخرى تجري في الحكم الأُصولي كجريانها في نفي وجوب الفحص عن المعارض اذا كان مستلزماً للضرر او العسر، المساوق لاثبات حجية الخبر الفعلية، فان وجوب الفحص من المسائل الأصولية. وكجريانها في نفي وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم لاستلزامه الضرر أو الحرج.

وعليه، فهي بلحاظ جريانها في الحكم الفرعي تكون من المسائل الفقهية، وبلحاظ جريانها في الحكم الاصولي تكون من المسائل الاصولية. ولا مانع من ان تكون مسألة واحدة من مسائل علمين، إذ كان فيها ملاكا العلمين ـ كما يقال في مسألة الاستصحاب من انها أُصولية بلحاظ الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وفقهية بلحاظه في الشبهات الموضوعية ـ.

وأما قاعدة الطهارة فالتخلص عن النقض بها ـ لثبوت الملاك المزبور فيها لكون المجعول فيها حكماً ظاهرياً في مقام التردد والشك بلا نظر الى نفس الواقع المحتمل ـ بما اشار اليه صاحب الكفاية من أن المسألة الاصولية يعتبر فيها ان تكون سارية في جميع ابواب الفقه او جلّها فلا يختص باجرائهابباب دون آخر ولا كذلك اصالة الطهارة لاختصاصها بمشكوك الطهارة فلا تجري في ابواب المعاملات ولا ابواب الفقه الأُخرى كما لا يخفى[1]. او انه يعتبر في أُصولية المسألة أن تكون نظرية ومحور النزاع ومحل الكلام، لا واضحة كل الوضوح

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كقاعدة الطهارة إذ لا كلام في ثبوتها ولا نظر.

وبالجملة : فالمسألة الاصولية ما كان نظرها الى رفع التردد في مقام العمل لا الى الواقع المحتمل، فما كان من المسائل ذلك كان من المسائل الاصولية بلا أي محذور في هذا الالتزام.

ويقع الكلام بعد هذا في جهتين يرتبطان بالتعريف والضابط المذكور:

الجهة الاولى: في تخصيص مسائل علم الاصول بما كان مجراها الشبهة الحكمية لا الموضوعية وانه بلا موجب، بل الوجه هو التعميم، وذلك لان الظاهر كون الداعي لاخذه في تعريفات القوم هو التحرز عن دخول كثير من المسائل الفقهية في علم الاصول، إذ لولا أخذه وكون المسألة الاصولية مما يتوصل بها الى حكم شرعي كلياً كان أو جزئياً يلزم دخول أكثر موارد الفقه في الاصول للتوصل بالقواعد الفقهية الى احكام جزئية كوجوب الصلاة ونحوه. وبزيادة قيد التوصل الى الحكم الكلي تخرج هذه المسائل.

ولا يخفى ان هذا المحذور لا يتأتى على ما ذكرناه من ضابط المسألة كما هو ظاهر جداً، فلا موجب لأخذ الوصول الى الحكم الكلي في ضابط المسألة الاصولية، وعليه فيكون الإستصحاب في الشبهات الموضوعية من المسائل الاصولية بلا كلام، لان نظره الى مقام الحيرة لا مقام المحتمل.

ومن هنا يظهر عدم الموجب لتقييد المسألة الاصولية، بما كان المتوصل بها الى الحكم هو المجتهد، وما كان اجراؤها بيده دون المقلد، اذ التطبيق في الشبهات الموضوعية بيد المقلد لا المجتهد، ولا مانع منه لكون الملزم لاخذه في التعريفات غير متأت على ما ذكرناه فلاحظ.

الجهة الثانية: في دفع وهم.

أما الوهم فهو، ان المراد من كون المسألة الاصولية ما يقع في طريق الاستنباط ـ كما هو تعريف القوم ـ ، او ما يرتفع به التحير والتردد ـ كما هو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التعريف الذي اخترناه ـ ، اما ان يكون ما يقع في طريق الاستنباط او ما يرتفع به التحير والتردد مطلقاً ولو كان بالواسطه، بمعنى ان يتخلل بينه وبين استنباط الحكم بعض المسائل الاخرى. او يكون ما يقع في طريق الاستنباط او يرتفع به التردد في مقام العمل مباشرة وبلا واسطة، بحيث يترتب عليها الحكم الشرعي راساً. وكل من التقديرين يستلزم محذوراً.

امـا التقـدير الاول: فلأنه يستلزم دخول كثير من القواعد الفلسفية واللغوية والمنطقية وغيرها في مسائل الاصول، لوقوعها في طريق تنقيح بعض القواعد الاصولية، فيترتب عليها الاستنباط ويرتفع بها التحير بالواسطة.

واما التقدير الثاني: فلأنه يستلزم خروج كثير من المسائل المحررة في كتب الاصـول عن علم الاصول. كمسألة الصحيح والاعم، ومسألة المشتق ومسألة اجتماع الامر والنهي، ومسألة ان الامر ظاهر في الوجوب او لا، ومسألة العام والخاص في بعض الحالات، ومسائل المفاهيم.

توضيح ذلك: ان المبحوث عنه في مسألة الصحيح والاعم، وهو ثبوت وضع اللفظ الشرعي الى المعاني الشرعية وعدمه، لا يترتب عليه مباشرة الحكم الشرعي، اذ لا يعدو هذا البحث البحث عن أمر لغوي. وانما تترتب عليه مسألة اصـولية، وهي جواز التمسك بالاطلاق على القول بالاعم وعدم جوازه على القول بالصحيح. بتقريب: ان اساس التمسك بالاطلاق ـ قبل ملاحظة تمامية مقدمات الحكمة ـ هو احراز صدق عنوان المطلق على الفرد الفاقد للخصوصية المشكوك من جهة اخذها في متعلق الحكم، فمع القول بالصحيح يكون اللفظ مشكوك الصدق على الفاقد للخصوصية المشكوكة، باعتبار ان كل ماله دخل في متعلق الحكم له دخل في صدق اللفظ. بخلاف القول بالاعم، لان صدق المطلق على الفاقد لا يتوقف على احراز عدم دخل الخصوصية في المتعلق، لانه يصدق على الاعم من واجد الاجزاء والشرائط بتمامها والفاقد لبعضها فليكن هذا منها،

فان عدمه لا يخل بصدقه.

وعليه، فالبحث في مسألة الصحيح والاعم ينتهي بنا الى اثبات اساس الاطلاق ونفيه، وهذا لا يترتب عليه حكم شرعي، بل يترتب عليه ما عرفت من المسألة الاصولية، وهي جواز التمسك بالاطلاق مع الشك باخذ خصوصية في متعلق الحكم وعدم جوازه، لأنه تنقيح لموضوعها.

واما مسألة المشتق، فلان البحث فيها بحث لغوي عن تحقيق الموضوع له اللفظ المشتق، وظاهر ان الحكم الشرعي لا يترتب عليه مباشرة، بل بضميمة مقدمات اخرى بلا اشكال.

واما مسألة اجتماع الامر والنهي، فلان ما ينتهي اليه بتنقيح احد طرفيها جوازاً او منعاً هو تحقيق موضوع لمسألة اصولية لا معرفة حكم شرعي أو رفع تردد فيه، وذلك لانه ان قيل بامتناع اجتماع الامر والنهي بالألتزام بعدم كفاية تعدد العنوان في تصحيحه كان المقام من موارد التعارض ، لتعارض دليلي الحرمة والوجوب. وان قيل بجوازه في نفسه لكنه باعتبار عدم القدرة على امتثال كلا الحكمين لا بد من ارتفاع احدهما كان المورد من موارد التزاحم، ومسألة التزاحم كمسألة التعارض من المسائل الاصولية.

أمّا المسائل اللفظية الاخرى،كمسألة ظهور الامر في الوجوب، أو ظهور الجملة الشرطية او الوصفية في انتفاء الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، أو ظهور العام في الباقي بعد التخصيص فيكون حجة فيه، أو ظهوره في العموم الاستغراقي أو المجموعي، وغيرها من المسائل المشاكلة لها، فايصالها الى الحكم او ارتفاع التردد بها انما يكون بضميمة كبرى اصولية وهي حجية الظاهر، اذ بدونها لا يتوصل الى المطلوب، فان ظهور الامر في الوجوب لايستفاد منه في نفسه الحكم بل لا بد ان يضم اليه ان الظاهر حجة فيثبت الوجوب ويرتفع التردد، وهكذا غيرها، فإن مجرد ثبوت الظهور لا يجدي في اثبات الحكم، بل

يتوقف على ضم كبرى اصوليه وهي كون الظاهر حجة، فيكون ذلك الظاهر حجة في مدلوله. فظهر بهذا البيان: أن اعتبار رفع التردد بالمسألة الاصولية أو استنباط الحكم مباشره وبلا واسطة يستلزم خروج هذه المسائل،وهو مما لا يلتزم به أحد، كما ان إلغاء هذا الشرط يستلزم دخول غير المسائل الأصولية في الاصول، وهو ايضاً مما يفر عنه الاعلام.

واما الدفع فهو، بالالتزام باعتبار هذا الشرط، أعني:ترتب الاثر المزعوم عليها مباشرة بلا واسطة.

وخروج مسألتي الصحيح والاعم والمشتق لامحذور فيه، بل ذلك هو الظاهر من اعتياد ذكرها في مقدمة الاصول، وأما الوجه في اصل التعرض إليها مع عدم التعرض الى نظائرها فهو لأجل عدم استيفاء البحث في تحقيقها في محلها أو لعدم التعرض لها في غير محل.

وأما استلزامه لخروج المسائل اللفظية المذكورة، ومسألة اجتماع الامر والنهي، فهو ممنوع. اما المسائل اللفظية، فلأن ترتب الحكم عليها وإن كان بواسطة الكبرى المزبورة، الا انها حيث كانت من الجلاء والتسليم بحد يرى ان الحكم يترتب بمجرد تنقيح موضوعها وهو اصل الظهور لم تخل وساطتها الارتكازية في اصوليه هذه المسائل، اذ الواسطة المعتبر عدمها في اصولية المسألة الواسطة النظرية التي تلحظ في ترتب الحكم على الصغرى بضمها اليها لا الارتكازية التي لا تلحظ في ترتيب الحكم على الصغرى، بل يرى ان الحكم مترتب بمجرد تمامية الصغرى.

وأما مسئلة اجتماع الامر والنهي، فلان المذاهب فيها ثلاثة:

الاول: الجواز مطلقاً.

الثاني: الامتناع من جهة اجتماع الضدين ، بدعوى عدم كفاية تعدد العنوان في جواز تعلق الامر والنهي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والثالث: الامتناع من جهة التزاحم، لعدم القدرة على امتثال كلا التكليفين لا في نفسه، بدعوى: كفاية تعدد العنوان لتصحيح تعلق الامر والنهي بذي العنوانين. وهي على القولين الاخيرين وان لم تنته الى رفع التردد في مقام العمل، بل تحقق موضوع المسألتين، لكنها بالقول الاول مما يترتب عليها هذا الاثر لاثباتها صحة العمل الرافع للتردد. ويكفي هذا في اصولية المسألة، اذ لا يعتبر انها تكون مما يترتب عليها الاثر الاصولي بجميع محتملاتها، بل يكفي فيها ان يترتب عليها الاثر الاصولي ولو بلحاظ بعض محتملاتها.

ومن هنا يظهر عدم الموجب للالتزام بخروجها من مسائل الاصول وكونها من المبادي التصديقية للمسألة الاصولية ـ كما عليه المحقق النائيني[1] ـ ، فانه اغماض عن وجود المذهب الاول في المسألة الموجب لكونها من الاصول. فتدبر.

الى هنا يتحصل لدينا ان المسألة الاصولية هي المسألة النظرية التي يتوصل بها الى رفع التحير في مقام العمل بلا واسطة نظرية، سواء كان جريانها في الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية.

ومنه يتضح الفرق بينه وبين الضابط المذكور في الكفاية[2]، فانه يخصص المسأله الاصولية بما يجري في الشبهات الحكمية، كما هو مقتضى قيد كون الانتهاء في مقام العمل بعد الفحص والياس عن الظفر بالدليل، اذ جريان الاصول في الشبهات الموضوعية لا يشترط فيه الفحص واليأس عن الدليل، فمقتضى القيد اخراج الاصول والامارات في الشبهات الموضوعية عن مسائل علم الاصول. وهذه هي الجهة الفارقة بين ما ذكرناه من الضابط وما ذكره

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٣٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

صاحب الكفاية، والا فقد عرفت ان نظر صاحب الكفاية في ماذكره من المائز يمكن ان يكون الى ما ذكرناه، من كون الغاية من المسألة الاصولية هو رفع التردد في مقام العمل.

كما ان ما ذكرناه من الضابط أجمع لمسائل الاصول مما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في بيان الضابط، من انه هو القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي[1]. اذ قد عرفت انه لا يشمل مسألة أصل الاباحة بناء على كون المجعول فيها الحلية الظاهرية بلا نظر الى الواقع لا المعذرية ولا الحكم المماثل لعدم تحصيل الحجة على الواقع بها، ومسألة الظن الانسدادي على الحكومة بالمعنى الذي عرفته للحكومة، لأنها لا تنتهي بنا الى تحصيل الحجة على الحكم الشرعي كما تقدم تقريبه وقد عرفت دخولها في مسائل علم الاصول على الضابط الذي ذكرناه لارتفاع التحير بها في مقام العمل.

وقد جعل المحقق النائيني (قدس سره) ضابط المسالة الاصولية، ما يقع كبرى في قياس الاستنباط للحكم، واضاف الى ذلك قيدين:

الاول: أن تكون النتيجة حكماً كلياً.

الثاني: أن لا تصلح هذه المسألة لالقائها الى العامي[2] .

والسر في اضافة هذين القيدين، هو أنه مع الاقتصار في الضابط على ما يقع كبرى استنباط الحكم أعم من ان يكون كلياً أو جزئياً يلزم دخول أكثر المسائل الفقهية، كوجوب الصلاة ونحوها، فانه يستنتج منها احكاماً جزئية في الموارد الجزئيه الخاصة، ولكنها بقيد كون المستنبط حكماً كلياً لا تندرج في الضابط، وبذلك تكون اجنبية عن علم الاصول.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣ ـ الطبعة الاولى.

الا انه لما كان هذا القيد بخصوصه لا يجدي في خروج جميع مسائل الفقه عن علم الاصول، لوجود بعض المسائل الفقهية التي تكون نتيجتها حكماً كلياً، كقاعدة «نفي الضمان بالعقد الفاسد الذي لا ضمان بصحيحه» وشبهها كما عرفت تقريبه، احتاج في اخراج مثل هذه المسائل إلى اضافة القيد الآخر - أُعني: ما لا يصلح إلقائها إلى العامي -، إذ المسائل الفقهية صالحة لالقائها الى العامي بحيث يتولى بنفسه التطبيق دون المسائل الاصولية، اذ معرفة العامي حجية الخبر او الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته لا تفيده شيئاً، فلا تصلح لالقائها إليه، بخلاف معرفته لنفي الضمان في الفاسد الذي لا ضمان بصحيحه.

ولكنه يشكل بوجود بعض المسائل الفقهية لا تصلح لالقائها الى العامي، وهي بهذا الضابط لا بد ان تكون من المسائل الاصولية.

وذلك كمسألة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة، فان العامي بمعرفة هذه المسألة لا يستطيع ان يتوصل بها في الموارد الجزئيه او الكلية التي تنطبق عليها ولو بعد بيان المراد بالمخالفة وانها المخالفة للنص او الظاهر.

وكمسألة التسامح في أدلة السنن، فان لها عنوانين باحدهما تدخل في علم الاصول، وبالاخر تندرج في مسائل الفقه.

اما العنوان الذي به تدخل في علم الاصول، فهو عنوان التسامح في أدلة السنن، لان مرجع هذا البحث الى البحث عن دلالة اخبار «من بلغه...» على كون موضوع الحجية في اخبار السنن اوسع من غيرها، فيشمل الضعيف وغيره. وعدم دلالتها، فيكون موضوع الحجية فيها كغيرها فيقتصر فيه على الصحيح والموثق. ومن الظاهر ان البحث عن حجية الخبر الضعيف ونحوه في مقام وعدم حجيته اصولي لارتباطه بمقام الحيرة والتردد.

اما العنوان الذي به تدخل في علم الفقه، فهو عنوان استحباب العمل

الذي قام على استحبابه او وجوبه خبر لا يعتمد عليه عملاً، اذ مرجع البحث الى ان هذه الاخبار تدل على استحباب هذا العمل أو لا تدل ، ومثل هذا البحث بحث فقهي، لانه يدور حول الحكم الشرعي ونتيجته ذلك ـ اعني: الحكم الشرعي ـ اثباتاً او نفياً.

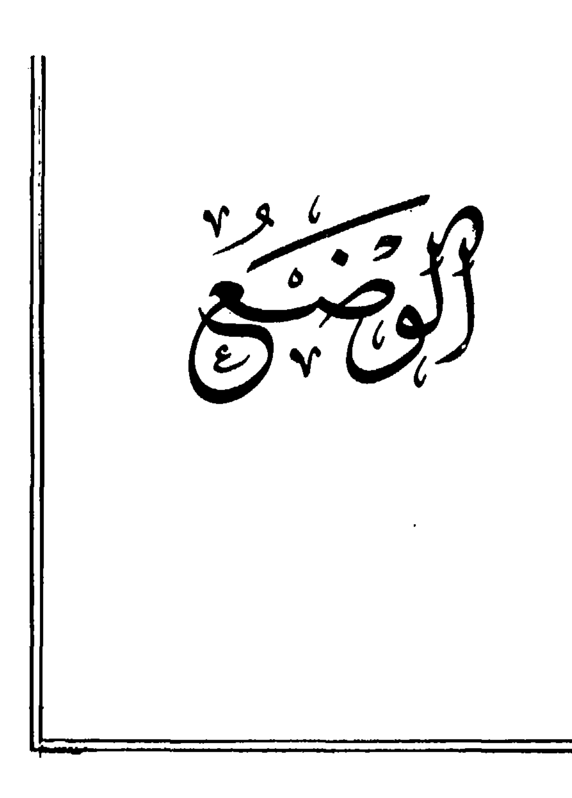
ولا يخفى ان المسألة لو كانت بالنحو الثاني المبحوث عنه في الفقه، لا تكون مما يصلح القاؤه الى العامي، اذ لا يستطيع العامي ان يستفيد بذلك شيئاً كيف؟ وهو يتوقف على معرفة الخبر الضعيف من غيره المتوقف ذلك على الاطلاع في أحوال رجال الحديث وشؤونهم.

واذا عرفت ما في تعريفات المحققين من قصور، وانها ما بين غير جامع لمسائل الاصول، وغير مانع عن غيرها من مسائل الفقه، يتضح لك ان الاوجه تعريفه بما ذكرناه وتحديد الضابط بما قررناه. فقد عرفت جمعه ومنعه، فليكن على ذكر منك والتفات.

* * *


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوضع

والكلام فيه يقع في جهتين:

الجهة الاولى: في حقيقة الوضع. وقد اختلف فيها المحققون، فقيل: انه أمر واقعي تكويني[١] . وقيل: انه أمر وسط بين التكويني والجعلي وبرزخ بينهما[٢] . وقيل: انه أمر جعلي ويتفرع اقوال أربعة:

الاول: انه عبارة عن جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى واعتباره بينهما[٣] .

الثاني: انه عبارة عن جعل اللفظ على المعنى[٤] .

الثالث: انه عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

الرابع: انه عبارة عن التعهد، والبناء على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى الخاص[٥].

فالاقوال على هذا ستة.

---

(١) وهو مذهب عباد بن سليمان الصميري واصحاب التكسير على ما في قوانين الاصول ١ / ١٩٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٩ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤ ـ الطبعة الاولى.

(٥) وهو ملّا علي النهاوندي في كتابه تشريح الاصول كما في محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٨.

والذي يمكن ثبوتا من هذه الانحاء المتعددة هو القول الأخير والثالث، أعني: «كونه عبارة عن اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، وكونه عبارة عن التعهد والالتزام» ومقام الاثبات دائر بينهما.

أما الانحاء الاخرى فلا يتصور لها معنى معقول يمكن فرضه اثباتاً.

ولا بد في وضوح ذلك من معرفة حقيقة كل نحو والمراد منه وبيان جهة المناقشة فيه.

أما القول الأول: أعني القول بانه أمر حقيقي تكويني واقعي، فلا بد في معرفة انحائه والمناقشة فيها، من بيان المراد من الأمر الحقيقي والأمر الجعلي، فنقول: المراد بالحقيقي التكويني، ما كان له نحو ثبوت في نفس الأمر والواقع بلا ارتباط بجعل جاعل وفرض فارض، بل هو ثابت ولو لم يكن جاعل ويقابله الأمر الجعلي، فان ثبوته يتقوم بجعل الجاعل من دون ان يكون له تقرر في نفس الأمر.

ويترتب على هذا ان اختلاف الانظار في ثبوت الامر الحقيقي لا يوجب تغيراً في ثبوته ولا يستلزم التبدل فيه، بل هو على ما هو عليه من التقرر والثبوت، والاختلاف المذكور يرجع الى تخطئة كل من المختلفين للآخر في نظره وعلمه بثبوته أو عدم ثبوته، ولا يضير اعتقاد عدم ثبوته فيه، بل يكون كما كان بلا تغير ولا تبدل، بخلاف اختلافه في الامر الجعلي، فانه يرجع الى اعتباره وعدم اعتباره، فيوجب تبديلاً فيه ويكون ثابتاً بالنسبة الى بعض وغير ثابت بالنسبة الى آخرين ولا يرجع الى التخطئة في النظر، اذ هو موجود مع فرض تسليم ثبوته بالنسبة الى الجاعل والمعتبر. نظير ما لو إعتبر قوم شخصاً رئيساً لهم ولم يعتبره آخرون واعتبروا غيره رئيساً، فان اختلاف النظر في الرئيس لا يرجع الى تخطئة كلٍّ الاخر في دعواه، اذ لا واقع للرئيس غير الاعتبار، وانما يرجع الى الاختلاف في الاعتبار والجعل وذلك يستلزم ان يكون الرئيس لكل غيره للاخر لعدم

اعتباره رئيساً عليهم.

فاللازم الظاهر الذي يختلف فيه الامر الحقيقي التكويني مع الامر الجعلي الاعتباري، هو ان اختلاف النظر في الامر الحقيقي لا يوجب تغيراً فيه، بل هو على واقعه واختلافه في الامر الجعلي يوجب تبدله وتغيره.

وبعبارة جامعة: ان الامور الاعتبارية تختلف باختلاف الأنظار دون الأمور الواقعية الحقيقية، فانها لا تختلف باختلاف الأنظار، وان اختلفت فيها الأنظار.

ثم ان الامور الحقيقية على نحوين:

الاول: ما يكون لها وجود في الخارج، ويعبر عنه بما يكون الخارج ظرفاً لوجوده، وهي المقولات العشر الجوهر والاعراض التسعة.

الثاني: ما لا وجود له منحازاً ولا ما بازاء، ويعبر عنه بما يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالملازمات العقلية، فان الملازمة بين شيئين من الامور الحقيقية التي لها تقرر في نفس الامر ولا ترتبط بجعل جاعل، الا انه لا وجود لها في الخارج ينحاز عن وجود المتلازمين.

اذا عرفت هذا فنقول: ان المراد من كون الوضع والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى من الأُمور الحقيقية.

إن كان انه من النحو الأول الذي له وجود في الخارج، فهو ممتنع. اذ قد عرفت ان ما يكون بهذا النحو لا يخرج عن المقولات العشر وليس الارتباط من أحدها، أما عدم كونه من الجواهر فبديهي، إذ لا وجود لشيء بين اللفظ والمعنى من قبيل الجسم ونحوه من الجواهر كي يعبر عنه بالارتباط.

وأما عدم كونه من المقولات العرضية، فلأن وجود المقولات يتقوم بالموجودات، بمعنى انه لا وجود لها الا في ضمن الموجود، والمفروض ان الارتباط المدعى كونه من الأُمور الحقيقية انما هو بين طبيعي اللفظ والمعنى، لا بين اللفظ

الموجود والمعنى، لأن استعمال اللفظ متأخر عن الوضع وثبوت الارتباط بينه وبين المعنى، ووجود اللفظ انما يكون بالاستعمال، فالارتباط المدعى حاصل قبل وجود اللفظ، لانه ثابت قبل الاستعمال ولو لم يحصل الاستعمال بعد، وهذا يعني انه ليس من سنخ الاعراض، وإلا لكان ثبوته متوقفاً على وجود اللفظ ـ والى هذا الاشكال اشار المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية[١] ـ.

وان كان انه من النحو الثاني الذي لا وجود له، بل ليس له الا التقرر في نفس الأمر والواقع، فان ادعى انه من الأُمور الواقعية التي لا دخل لجعل للجاعل في ثبوتها أصلاً، كالملازمات لثبوتها في نفسها، سواء اعتبرها المعتبر او لم يعتبرها، وبذلك تكون من الموجودات الأزلية. اذا ادعى ذلك فهو واضح البطلان، لوضوح وقوع النقل في الالفاظ الموضوعة لبعض المعاني الموجب لتحديد العلقة الوضعية والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى وتبديل أحد طرفيه وهو المعنى، وهذا ينافي واقعية الارتباط و ذاتيته بنحو لا تمسه يد الجاعل ولا تصل اليه. ألا ترى ان الملازمة بين وجود الزوجية ووجود الاربع خارجاً من الأُمور التي لا تتغير ولا تتبدل، بل هي متقررة ولو لم يعتبرها معتبر، وهكذا الملازمة بين تعدد الآلهة ووجود الفساد، فانها ثابتة من دون أن تتغير بالاعتبار، بل من دون ان يكون للاعتبار دخل في ثبوتها؟ وان ادعى انها من الامور الواقعية المنتهية الى الجاعل، بمعنى ان ثبوتها الحقيقي كان بسبب الجعل لا بحسب ذاتها، فهو معنى معقول ولا يرد عليه النقض السابق، لفرض كون ثبوته الواقعي بالجعل، فمع الغائه وجعل نحو آخر من الارتباط تتبدل العلقة لا محالة. الا ان هذه الدعوى لا شاهد عليها ولا برهان، فالقائل بها مجازف.

وقد نسبت هذه الدعوى ـ في تقريرات بحث السيد الخوئي[٢] ـ الى

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحقق العراقي (قدس سره) وأورد عليه بما ستعرفه.

الا أن الانصاف يقضي بان نظر المحقق العراقي يمكن ان يكون الى جهة أُخرى، وهي أن الوضع أمر اعتباري الا انه يختلف عن الامور الاعتبارية الاخرى، بان ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع ويتقرر له ثبوت واقعي كسائر الامور الواقعية. فهو يختلف عن الامور الواقعية، من جهة انه عبارة عن جعل العلقة واعتبارها. ويختلف عن الامور الاعتبارية، بان ما يتعلق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار، بل يثبت له واقع في الخارج.

توضيح ذلك: ان الملازمة بين الماهيتين والطبيعتين كالملازمة بين طبيعتي النار والحرارة، كما يكون بلحاظ اشتمال كل من الماهيتين في وجودها الخارجي على خصوصية توجب عدم انفكاك وجود احداهما خارجاً عن وجود الاخرى بين النار والحرارة في الوجود الخارجي، كذلك تحصل بالملازمة بين الوجود الذهني لأحداهما ووجوده للاخرى وعدم الانفكاك بينهما في عالم الذهن، كما اذا كان تصور احداهما لا ينفك عن تصور الاخرى كما يقال في العمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر.

فكما ينتزع عن عدم الانفكاك بين الوجودين الخارجيين والملازمة بينهما الملازمة بين نفس الماهيتين الموجودتين، كذلك ينتزع ذلك عن عدم الانفكاك بين الوجودين الذهنيين. وهذه الملازمة لها تقرر في نفس الامر وثبوت واقعي لا تصل إليه يد التغيير والتبديل.

وعليه، فالمدعى ان الجاعل إعتبر مفهوم الملازمة والعلقة بين اللفظ والمعنى ـ كما هو شأن كل جعل، فانه يتعلق بالمفاهيم ـ، وقد نشأ من اعتبار هذه الملازمة ملازمة حقيقية واقعية بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، بلحاظ ان ذلك الاعتبار أوجب عدم انفكاك العلم بالمعنى وتصوره عن العلم باللفظ وتصوره، وتلازم الانتقال الى المعنى مع الانتقال الى اللفظ وهذا، يعني حدوث ملازمة واقعية

بين اللفظ والمعنى.

ولم تبق الملازمة رهينة وحبيسة في عالم الاعتبار، اذ نشأ منها واقع له ثبوت حقيقي. فاختلف الوضع بهذا عن غيره من الامور الاعتبارية، اذ المعتبر فيها لا يخرج عن عالم الاعتبار والجعل.

ثم ان هذا قد يكون مورد التساؤل، فانه لو كان الناشيء من اعتبار الملازمة ملازمة حقيقية ذاتية مرجعها الى عدم انفكاك تصور اللفظ عن تصور المعنى، لزم ان لا يختص في فهم معاني الالفاظ اهل اللغة الموضوع فيها تلك الالفاظ ومن يعلم الوضع، إذ الاختصاص خلف فرض الملازمة، ولا اشكال في وقوعه، بداهة عدم علم كل انسان بلغات العالم باجمعها.

لذلك نبّه عليه في كلامه، والتزم بتخصيص المجعول وتقييده بمورد العلم بالجعل، بمعنى: ان الجاعل يجعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في صورة العلم بهذا الجعل، بنحو يكون العلم قيد المجعول لا قيد الجعل، كي يقال: بان اخذ العلم بالشيء في موضوع نفسه محال. وذلك ـ اعني اخذ العلم بالجعل قيداً للمجعول ـ أمر ممكن لا محذور فيه، كما يقرر في بحث التعبدي والتوصلي.

وعليه، فاختصاص تحقق الملازمة المزبورة بمن يعلم بالوضع والجعل،انما هو لتقييد المجعول به وقد عرفت انه منشأ الملازمة الواقعية، فتقييده يستلزم تقييدها.

فدعوى المحقق العراقي تتلخص في ضمن أمور:

الاول: أن الوضع عبارة عن امر اعتباري، وهو جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى.

الثاني: انه ينشأ من هذه الملازمة الاعتبارية ملازمة حقيقية، وبذلك يختلف الوضع عن غيره من الاعتباريات.

الثالث: ان المجعول مقيد بصورة العلم بالجعل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وظاهر ان هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً ولا اثباتاً، فتتعين لو كان غيرها ممتنعاً، وسيتضح الحال شيئاً فشيئاً فانتظر.

ومن هذا البيان يظهر الاشكال في كلام السيد الخوئي من جهات:

الاولى: نسبته القول بان الوضع أمر واقعي حصل بالجعل الى المحقق العـراقي، مع انـه غير ظاهر من كلامه، بل الظاهر خلافه، وحدوث الملازمة الواقعية لا يستلزم واقعية الوضع، اذ المجعول رأساً ليس هو هذه الملازمة، بل مفهومها.

الثانية: الترديد في الايراد عليه، بين ان يكون اختياره حدوث الملازمة مطلقاً بلا تقييد بالعلم بالجعل، وان يكون اختياره حدوثها في صورة العلم اذ لا وجه لهذا الترديد بعد ان عرفت ان المحقق المزبور قد تنبه للاشكال وقيد حدوث الملازمة بصورة العلم،فلا اجمال في كلامه من هذه الجهة كي يكون مجال الترديد.

الثالثة: الاشكال عليه بعد فرض اختياره الشق الثاني من شقي الترديد اعني اختصاص حدوث الملازمة بصورة العلم بالوضع، بان الامر وان كان كذلك الا انها ليست بحقيقة الوضع، بل هي متفرعة عليها ومتأخرة عنها رتبة، ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي ترتبت عليها الملازمة.

فان هذا الاشكال مندفع بما عرفت، من عدم ادعاء المحقق المزبور كون هذه الملازمة هي حقيقة الوضع، بل ما ذكره ـ كما اوضحناه ـ ظاهر في انها نتيجة الوضع وأثره فلاحظ وتدبر.

واما القول الثاني: ـ اعني:القول بان الوضع برزخ بين الواقعي والجعلي ـ ، فهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني كما في تقريرات بحثه[1] .

وتقريب ما ذكره: انه لما لم يكن واضع الالفاظ لهذه المعاني من البشر

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠ـ الطبعة الاولى.

لجهتين: احداهما: - وهي ترتبط بمقام الثبوت - هو ان الالفاظ المتداولة الموضوعة لمعانيها بحد من الكثرة يمتنع عادة ان يوجد من البشر من يستطيع لحاظها جميعاً بمعانيها ووضعها لها، مع ان الوضع يتوقف على لحاظ كل من اللفظ والمعنى. والاخرى: - وهي ترتبط بمقام الاثبات - هي ان عملية الوضع المذكورة لو سلم امكانها من الامور المهمة، والحوادث الجليلة التي تستدعي انتباه الناس وتداول ذكرها من ألسنتهم ومعرفة من قام بها، فلو كان لها اثر في الخارج لسجلت في امهات الكتب كما تسجل الحوادث التي هي أقل منها شأناً ولتناقلتها الالسن في مختلف الدهور، مع ان الامر ليس كذلك، اذ لم يجيء في خبر ان شخصاً قام بهذا العمل الجبار، وهو يكشف عن عدم وقوعه من أحد.

وعليه، فينحصر ان يكون الواضع هو الله جل وعلا، ويكون الوضع من مجعولاته واعتباراته جلّ شأنه. إلا انه جرت العادة ان يكون ايصال المجعولات الشرعية الى البشر بواسطة الرسل والانبياء، وحيث انه لم يثبت ان رسولاً مّا اخبر عن الله تعالى بوضع لفظ خاص لمعنى خاص كان ادراك هذه الحقيقة الثابتة بالالهام لا بالتبليغ، فالوضع ليس بالامر التكويني الواقعي، لانه من اعتبارات الله عزوجل ومجعولاته وليس مما يحتاج الى جعل، كما انه ليس كسائر الامور الاعتبارية، لان ايصالها بواسطة الرسل، مع انه ايصاله بالالهام، فهو بهذا اللحاظ برزخ بين الامر الحقيقي والجعلي.

وظاهر ان الايراد على الوسطية المزبورة، بانه لا يتصور وجود أمر وسط بين الواقعي والجعلي، لان الامر إما ان يكون له ثبوت وتقرر في نفس الامر والواقع، بحيث لا تصل اليه يد الجعل ولا يختلف باختلاف الانظار، فهو واقعي، أولا يكون كذلك، بل كان أمراً دائراً مدار الجعل ويختلف باختلاف الانظار، فهو اعتباري جعلي ولا وسط بينهما، اذ لا ثالث بين النفي والاثبات.

غير وجيه: فان المحقق المزبور لم يدع ان حقيقة الوضع حقيقة ثالثة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ليست بواقعية ولا جعلية وان الوضع وسط بين الواقعي والجعلي في حقيقته، اذ التزم بانه امر اعتباري بيد الشارع. وانما الدعوى كونه وسطاً بلحاظ عدم ترتب الآثـار العـادية المترتبة على الاعتباريات الشرعية عليه فهو وسط من حيث اللوازم والآثار لا من حيث الحقيقة كما توهم.

الا ان الذي يرد عليه (قدس سره) في جهات كلامه الاخرى ظاهر، وبيانه:

أما ما ذكره من المانع الثبوتي لكون الواضع من البشر، فلأنه انما يتم لو التزم بان وضع الالفاظ لا بد وان يكون دفعة واحدة، وهو غير مسلم اذ الوضع إنـما يحتاج اليه لحصول التفهيم والتفاهم بين الافراد في أمورهم الاجتماعية، والحاجة الى الالفاظ الموضوعة تختلف سعة وضيقاً باختلاف المحيط والمجتمع كما انها تزداد بمرور الزمن وكثرة المواد المألوفة المتداولة في ما بين الافراد.

وعليه، فوضع هذه الالفاظ للمعاني لم يكن بنحو دفعي، بل بنحو تدريجي حسب ما يتطلبه كل زمن من سعة ما يتفاهم به، كما انه لم يكن شخصياً، بل كان عاماً. فوضع اولاً قسم من الالفاظ لقسم من المعاني، ثم حصلت الحاجة لوقوع التفـاهم ببعض المعاني الاخرى فوضع لها بعض الالفاظ وهكذا كما ان هذا المجتمع يضع هذه الالفاظ لهذه المعاني وغيره يضع غيرها لمعاني أُخرى لاختلاف حاجتهم وتنوعها.

وظاهر انّ المحذور المذكور لا يتأتى في مثل هذا النحو.

ومن هنا يتضح الاشكال في الوجه الاثباتي، فانه مجد في فرض دعوى وحـدة الواضع وانفراده دون فرض دعوى عدم تعينه بشخص دون آخر ولا مجتمع دون غيره ولا زمان دون زمان، اذ مثل هذا العمل لم تجر العادة بتسجيله والتنبيه عليه من الوضع التاريخ. بل لعله يكون مستهجناً في عرفهم.

واما ما ذكره من كون الوضع من الله، وإن ايصاله يكون بالالهام ـ بعد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تسليم كونه ممتنعاً في حق البشر ـ. فلأن الهام المتكلم الاول تحقق الوضع وان معنى هذا اللفظ هو هذا المعنى لا يجدي بمجرده في حصول التفاهم ما لم يعلم المخاطب بذلك، فيدور الامر بين أحد ثلاثه: اما ان يلهم المخاطب ايضاً بذلك بلا ان يحتاج تفهيمه الى تنبيه. أو يلهم المستعمل عملية الوضع فيضع. او يلهم المستعمل فيخبر بتحقق الوضع.

والاول: باطل، اذ من البديهي ان المخاطب لا يتمكن من فهم معنى اللفظ بلا تنبيه سابق.

والثاني: خلف فرض كون الواضع هو الله تبارك وتعالى.

والثالث: ممنوع التحقق، اذ لم يعهد من المستعمل الاول الاخبار بالوضع منه تعالى.

وهذا مضافاً الى ان ما ذكره خلاف الضرورة في مثل وضع الاعلام، اذ من البديهي ان وضعها من قبل البشر، وانه لا يعبر عن الذات بأي لفظ قبل وضع شخص لفظاً لها.

ثم انه (قدس سره) بعد ان قرر كون الواضع هو الله تعالى، أفاد بان قضية الحكمة البالغة كون وضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص، انما هو لمناسبة ذاتية بينها، وغاية ما يقرب به ذلك: بانه مع عدم المناسبة لم يكن وجه لوضع خصوص هذا اللفظ دون غيره فوضعه ترجيح بلا مرجح وهو محال.

وأورد عليه: بان المحال هو الترجح بدون المرجح كوجود المعلول بدون العلة، لا الترجيح بدون المرجح لا مكان تساوي الافراد في تحصيل غرض واحد مطلوب، كتساوي الرغيفين من الخبز في الاشباع، فيؤتى باحدها تخييراً لحكم العقل بالتخيير حينئذ والا لزم فوات هذا الغرض، اذ مقتضى محالية الترجيح بلا مرجح فواته مع تساوي الدخيل فيه من جميع الجهات،بل عدم امكان الاتيان بواحـد مما له دخل فيه ـ كما هو مقتضى المحالية ـ، مع انه خلاف الوجدان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والعقل لامكان الاتيان باحدهما بداهة، كما انه لا وجه لتفويت الغرض المطلوب.

وثبوت هذا الايراد وعدمه موكول الى محله من محالية الترجيح بلا مرجح وعدمها.

فالايراد الجزمي عليه (قدس سره) فيما افاده هو: ان مقتضى محالية الترجيح بلا مرجح لزوم جهة ما في المرجح تصلح للترجيح، سواء كانت ذاتية فيه او غير ذاتية، فلا وجه للحكم بوجود مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى، مع انه يمكن ان يكون الترجيح ووضع خصوص هذا اللفظ لجهة خارجة عن واقع اللفظ والمعنى ترتبط بعالم المصالح والمفاسد الخارجية فلاحظ. والنتيجة الحاصلة مما ذكرناه: انه لايعلم لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) وجه محصل فتدبر.

وبذلك يعلم ان الوضع ليس من الامور الحقيقية الواقعية، ولا وسطاً بين الحقيقي والاعتباري بالمعنى الذي قرره المحقق النائيني، بل من الامور الاعتبارية المحضة التي تختلف باختلاف الاعتبارات والانظار. فيدور الامر بين الأحتمالات الاربعة المزبورة، وقد عرفت تقريب كلام المحقق العراقي بما يمكن ارجاعه الى الاول وسيأتي تحقيقه، فيقع الكلام في الاحتمال الثاني، وهو كون الوضع جعل اللفظ على المعنى، وقد التزم به المحقق الاصفهاني[1].

وقد مهد لكلامه تمهيداً، وهو وان لم يرتبط بالنتيجة التي ذكرها الا اننا نذكره لما يترتب عليه من اثر فيما بعد، وذلك في مبحث الانشاء، حيث قيل ان معنى الانشاء تسبيب الى جعل الشارع واعتباره، ومقتضى هذا عدم كون الوضع من المعاني الانشائية، لانه اعتبار مباشري كما تلاحظ.

وهو: ان الامور الاعتبارية مالا واقع لها ولا ثبوت الا في عالم الاعتبار، بحيث لا يخرج المعنى المعتبر عن مفهوميته وطبيعته، ولا يوجد في الخارج وانما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤ ـ الطبعة الاولى.

ينسب الوجود له باعتبار صيرورته طرفاً لا عتبار المعتبر.

وهـذه الامور الاعتبارية تارة تكون من الامور التسبيبية، بمعنى ان المنشئ والمعتبر لا يقصد حصول الامر الاعتباري بمجرد اعتباره، بل يقصد التسبيب بهذا الانشـاء الى الاعتبـار العقـلائي او الشرعي أو غيرهما.وذلك كالملكية ونحوها من الاعتبارات الشرعية، فان الملكية توجد في عالم الاعتبار من الشـارع مبـاشـرة، بمعنى ان من يتـولى الاعتبار هو نفسه ومن المتعاقدين بالتسبيب. واخرى تكون من الامور المباشرية، بمعنى ان المعنى المعتبر يحصل بنفس اعتبار الفرد لا باعتبار العقلاء او الشارع وكان الفرد بانشائه سبباً لذلك.

ومن النحو الثاني الاختصاص الوضعي، فانه لا يحتاج في وجوده الا الى اعتبـار الـواضـع والاعتبار، كما هو واضح قائم في نفس المعتبر بالمباشرة لا بالتسبيب، وان توقف اثره في بعض الاوضاع على امضاء العقلاء او مشاركتهم له فيه، لكنه لا بنحو يكون وضعه تسبيباً لاعتبارهم، بل يكون حاصلاً بوضعه واعتباره مباشرة ولا يتوقف تحقق الاختصاص في عالم الاعتبار على الاعتبار العقلائي، بحيث يكون اعتبار الفرد تسبيباً له كتسبيب المتعاقدين لاعتبار الملكية.

وبعد هذا افاد: «بانه لاشبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه الى معناه مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فانه ايضاً ينتقل من النظر اليه الى ان هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الامر ان الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري، بمعنى كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص»[1] .

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤ ـ الطبعة الاولى.

والنكتة التي تظهر لنا من عبارته الواضحة هي: انه مع اتحاد سنخ دلالة اللفظ على المعنى مع سنخ دلالة سائر الدوال على مدلولاتها، فلا مفرق حقيقي بينهما الا ان الجعل والوضع في سائر الدوال حقيقي واقعي دونه في اللفظ، فانه جعلي واعتباري، فالفرق لا بد وان ينحصر بين هذين في هذه الجهة فقط.

وقد أورد عليه السيد الخوئي بوجهين:

احدهما: أن هذا المعنى من المعاني الدقيقة للوضع التي لا يلتفت اليها العرف في اوضاعهم، فلا يتناسب مع كون الوضع من الامور العرفية التي يتولاها افراد العرف.

ثانيهما: أن ما ذكره يقتضي ان يكون التعبير عن المعنى بالموضوع عليه لا بالموضوع له، مع ان المتداول التعبير بالثاني دون الاول، بل ادعاء عدم صحة الاول غير مجازفة[1] .

ولا يخفى ان كلا الوجهين غير واردين:

أما الاول: فلأنه ينقض بكثير من الامور العرفية التي قام الخلاف فيها على قدم وساق كالخبر والانشاء، فان استعمال العرف للجمل الخبرية والانشائية مما لا يخفى، مع ان الخلاف في معنى الانشاء والخبر مما لا ينكر، وهكذا الكلام في معاني الحروف، فان استعمال العرف للحروف اكثر من ان يحصى، مع وقوع الخلاف في معنى الحرف ودورانه في كلام القوم بين المعاني الدقيقة التي قد لا يصل الى مداها الاعلام فضلاً عن افراد العرف، فهذا دليل على ان كون المعنى من الامور الدقيقة لا يتنافى مع كونه عرفياً. بل التعهد الذي التزم به من ادّق ما ذكر للوضع من معان كما ستعرف، للاختلاف في تحديده والتعبير عنه. والسر في ذلك الذي يكون حلاً للجميع: هو ان لهذه الامور معان عرفيه ارتكازية،

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٣ ـ الطبعة الاولى.

والخلاف والنزاع انما هو في تفسير ذلك المعنى والكشف عنه وتحديده بنحو جامع مانع، والدقة في هذا المقام لا في نفس المعنى كي يدعىٰ عدم ادراك العرف ووصوله اليه.

وأما الثاني: فلان ما أفاده المحقق المزبور لا ينافي صحة التعبير عن المعنى بالموضوع له، باعتبار ان اللفظ انما وضع على المعنى للدلالة على المعنى والانتقال اليه عند ذكر اللفظ، فالمقصود من كون المعنى موضوعاً له انه قد وضع اللفظ للدلالة عليه فاللام بمعنى الغاية. فالمعنى بهذا البيان موضوع عليه وموضوع له، والتعبير عنه عادة بالموضوع له، انما هو لأجل كون الغرض من الوضع هو افادة المعنى والدلالة عليه باللفظ، ونفس الوضع ملحوظ طريقاً الى هذه الجهة كما لا يخفى. ولكنه مع هذا يصح التعبير عنه بالموضوع عليه بلحاظ جهة نفس الوضع ولا محذور فيه.

فالاولى ان يورد على المحقق الاصفهاني:

أولاً: بان الموضوع عليه في سائر الدوال غير المنكشف، بخلافه في اللفظ. فان العلم انما يوضع على نفس المكان ووجوده كذلك يكون كاشفاً عن ان هذا المكان رأس فرسخ. وبعبارة أُخرى: ان المكان بوضع العلم عليه يتصف بوصف وهو كونه موضوعاً عليه العلم، وهو بهذا الوصف يكشف عن صفة أُخرى فيه كانت مجهولة وهو كونه رأس فرسخ، وليس الموضوع عليه المكان بوصف كونه رأس فرسخ، لأن هذا الوصف وصف عنواني لا مدخليه له في تحقق الوضع، بل الوضع يتقوم بذات المكان، وهذا بخلاف اللفظ فان الموضوع عليه اعتباراً نفس المعنى والمنكشف به هو نفس المعنى ايضاً، وعليه فلا ينحصر الفرق بين الالفاظ وسائر الدوال بما ذكره، بل هذا وجه فارق ايضاً.

وثانياً: وهو العمدة، بان الوضع التكويني الواقعي لا يقتضي دلالة الموضوع على الموضوع له بنفسه، والا للزم ان يكون كل علم دالاً على رأس

فرسخ وهو بديهي المنع. وانما يتوقف ايضاً عن سبق بناء وقرار على جعل العلم على رأس فرسخ، فتحصل الدلالة بسبق هذا القرار والبناء.

وعليه، فالوضع الاعتباري الجعلي اولى بعدم انتهائه الى دلالة اللفظ على المعنى بنفسه وتوقفه على سبق القرار والبناء على دلالة اللفظ على المعنى عند الوضع. واذا انتهى الامر الى اعتبار الدلالة وجعلها وعدم كفاية مجرد الوضع تكويناً او اعتباراً، فيقتصر عليه ولا احتياج الى وضع اللفظ على المعنى اعتباراً.

وأما الاحتمال الثالث: فغاية تصويره، أن اللفظ يعتبر ويجعل وجودا آخر للمعنى في قبال الوجود الحقيقي الواقعي له. وقد اختلف التعبير عن هذا المعنى، فعبر عنه تارة باعتبار اللفظ نفس المعنى واخرى بتنزيله منزلة المعنى وجعله وجودا تنزيلياً له.

وقد ذكر لهذا الوجه مؤيدات وشواهد لا يهمنا البحث عنها قبل معقولية هذا المعنى وامكـانه ثبوتاً، فان البحث عن المؤيدات الاثباتية فرع الامكان الثبوتي، فلابد من وقوع البحث أولاً عن معقوليته.

وقد التزم السيد الخوئي بمعقوليته في نفسه، ولكن أورد عليه بوجهين:

الأول: ما تقدم في مقام الايراد على المحقق الاصفهاني من انه معنى دقيق لا تصل اليه اذهان افراد العرف،مع ان عملية الوضع يقوم بها الصغار فضلاً عن الكبار، بل قد يقوم بها بعض الحيوانات التي لاشعور عندها.

والثاني: ان الغرض المقصود من عملية الوضع هو تحقيق دلالة اللفظ على المعنى لحصول التفهيم بها، والدلالة كما لا يخفى تقتضي إثنينية الدال والمدلول.

وعليه، فاعتبار الوحدة بين الدال والمدلول يكون لغواً وعبثاً، لانه بلا أثر، اذ لا يترتب عليه أثر الوضع لانه يقتضي التعدد[1].

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤١ ـ الطبعة الاولى.

والمناقشةً في الوجه الأول قد عرفتها فلا نعيد.

وأما الوجه الثاني: فالمناقشة فيه واضحة، بيان ذلك: ان اعتبار شيء شيئاً آخر يقتضي تحقق الانتقال الى المعنى المعتبر في ذلك الشيء عند الانتقال الى ما اعتبر، سواء كان المعنى الاعتباري مما له وجود حقيقي كاعتبار شخص جاهل عالماً، أو لم يكن له وجود الا في عالم الاعتبار كاعتبار شخص رئيساً. فان الانتقال الى الشخص الجاهل المعتبر عالماً ملازم للانتقال الى العالم، وهكذا الانتقال الى من اعتبر رئيساً ملازم للانتقال الى الرئيس ، فالتلازم بين الانتقال الى المعتبر والانتقال الى ما اعتبر من الآثار التكوينية للاعتبار. ثم ان اعتبار شيء شيئاً آخر يكون غالباً بلحاظ ترتيب آثار المعتبر على ما اعتبر، كترتيب آثار العالم على الجاهل وآثار الرئيس على زيد مثلاً. وقد لا يكون بهذا اللحاظ، بل بلحاظ ترتب الاثر التكويني على نفس الاعتبار، اعني الملازمة في الانتقال، وهكذا الحال في اعتبار اللفظ نفس المعنى ـ على هذا القول ـ ، فان اعتبار كون اللفظ هو المعنى ليس بلحاظ ترتيب آثار المعنى على اللفظ، بل بلحاظ ترتب الاثر التكويني للاعتبار، أعني التلازم بين الانتقال الي اللفظ والانتقال الى المعنى، وظاهر ان هذا لا يتحقق إلّا باعتبار الوحدة وان احدهما عين الآخر، فاعتبار الوحدة ليس بلا اثر كي يكون لغواً، بل له تمام الدخل في ترتب الغرض، وهو حصول التفهيم والتفهم بحصول الانتقال الى المعنى عند الانتقال الى اللفظ. كما انه لا يتنافى مع اقتضاء الدلالة للتعدد، اذ الدال ههنا غير المدلول ذاتاً، فان الدال هو اللفظ والمدلول هو المعنى واعتبار الوحدة لايضير في التعدد الذاتي المعتبر في مقام الدلالة.

فالتحقيق ان يقال: ان التنزيل قد يطلق ويراد به ما هو اعم من الاعتبار، وقد يطلق ويراد به معنى يقابل الاعتبار.

فالاول: بأن يؤخذ شيء، فيعتبر كونه شيئاً آخر، فان الاعتبار ـ كما تحقق

- امر خفيف المؤونة لانه لا يخرج عن الفرض غاية الامر ان الفرض قد لا يكون له اثر عقلائي فيكون خيالاً ويعبر عنه بالخيال. وقد يكون ذا أثر عقلائي او شرعي فيقال عنه الاعتبار، فاعتبار ان هذا الجاهل عالم لا مؤونة فيه، ويطلق عليه بانه تنزيل لوجوده منزلة وجود العالم فيترتب عليه آثار العالم المجعولة من قبل المعتبر.

والثاني: ان يكون شيء بديل شيء آخر في ترتب آثاره عليه التكوينية أو غيرها ويقوم مقامه في ذلك، وهذا أمر واقعي لا جعلي، الا انه تارة ينشأ من أمر واقعي أيضاً، كما اذا كان الاثر المترتب عليه والمترتب على غيره من الآثار التكوينية، كترتب الحرارة على النار والشمس ، فيقال ان النار بمنزلة الشمس وتقوم مقامها - ولا يخفى ان مراعاة الأسبقية او الأكملية في الاثر لا بد منها في الحكم، بان المتأخر او الضعيف بمنزلة الاسبق، والا كان كل منهما بمنزلة الآخر - . واخرى ينشأ من أمر جعلي، كما اذا كان ترتب الاثر المترتب على آخر بواسطة جعل الشارع (الجاعل) او غيره، فيعبر عنه بالتنزيل بهذا اللحاظ ، فنفس البدلية أمر واقعي وان كان منشؤها اعتبار ترتب الاثر على البدل فيكون بدلاً.

وبالجملة : التنزيل تارة يراد به الاعتبار. واخرى يراد به ترتيب أثر الغير عليه مع المحافظة على واقع الموضوع حتى في عالم الاعتبار. وهو بالمعنى الاول اعتباري، وبالمعنى الثاني حقيقي واقعي، فان كون هذا ذاك بالاعتبار دون كون هذا بمنزلة ذاك - اعني نفس عنوان المنزلية والبدلية - ، فانه أمر واقعي انتزاعي.

وعليه، فهذا القائل اما ان يقصد بتنزيل اللفظ منزلة المعنى التنزيلي بالمعنى الثاني، فهو غير معقول، لان تنزيل اللفظ منزلة المعنى يكون حينئذ بمعنى ترتيب آثار المعنى على اللفظ، ومن الواضح انه لا أثر جعلياً يترتب على

المعنى كي يكون قابلاً لاعتبار ترتبه على اللفظ كي يحصل به غرض الوضع من التفهيم والتفهم. وترتب انتقال المعنى على وجوده لا يمكن اعتبار ترتبه على اللفظ، لأنه امر تكويني وترتبه على وجود المعنى تكويني لا جعلي، فهو غير قابل للجعل ولا يتحقق واقعه ـ وهو المرغوب ـ بواسطة جعله. فلاحظ.

او يقصد القائل بالتنزيل المعنى الاول، يعني: اعتبار اللفظ نفس المعنى، فيكون للمعنى وجودان احدهما واقعي والآخر اعتباري. فهو ايضاً مما لا يمكن الالتزام به. وذلك لان من آثار اعتبار الشيء نفس آخر هو صحة اطلاق المعنى المعتبر على ما اعتبر كما لو كان نفسه حقيقة وواقعاً، بلا فرق من حيث صحة الاطلاق وحقيقته، وكونه بلا مسامحة وتجوز، فيكون التجوز في نفس المعنى وادعاء ثبوته لغيره، فاذا اعتبر زيد الجاهل عالماً صح اطلاق العالم على زيد بلا مسامحة ولا تجوز، بل التجوز في نفس الادعاء والاعتبار كما هو شأن كل حقيقة ادعائية.

وعليه، فاعتبار اللفظ نفس المعنى يستلزم صحة اطلاق المعنى على اللفظ وصحة حمله عليه بالحمل الاولي الذاتي ان كان الاعتبار بين الماهيتين، بان اعتبرت طبيعة اللفظ نفس طبيعة المعنى، كما هو مقتضى الاتحاد في الماهية فيقال للفظ الماء بما انه لفظ جسم سيال خاص، ويحمل عليه بالحمل الاوّلي الذاتي، او بالحمل الشائع الصناعي ان كان المعتبر نفس المعنى هو وجود اللفظ، كما هو شأن الاتحاد في الوجود فيحمل واقع الماء ـ أعني الجسم السيال الخاص ـ على لفظه بالحمل الشائع.

وظاهر ان الاطلاق والحمل المزبور باحدى صورتيه من بديهي البطلان، وهذا يكشف عن عدم ملزومهما، وهو الاعتبار المدعى.

والمتحصل: ان هذا الوجه في تحديد حقيقة الوضع غير وجيه ايضاً.

يبقى الكلام في الوجهين الآخرين، وهو كون الوضع عبارة عن اعتبار

الملازمة والارتباط بين اللفظ والمعنى، وكونه عبارة عن التعهد والبناء على تفهيم المعنى باللفظ.

وقد كان الثابت لدينا في الدورة السابقة هو معقولية كلا الوجهين ثبوتاً واثباتاً، وان ترجيح احدهما لا بد فيه من مرجح.

الا ان الذي نراه فعلاً بطلان القول بالتعهد.

وتوضيح ذلك: ان المراد من التعهد يتصور بانحاء:

النحو الأول: ان يراد به التعهد، والبناء على ذكر اللفظ بمجرد تصور المعنى والانتقال اليه. فمتعلق التعهد هو ذكر اللفظ.

وهذا المعنى لا يمكن الالتزام به، اذ من البديهي الذي لا انكار فيه ان الانسان اذا تصور بعض المعاني ولم يذكر اللفظ لم يعد مخالفاً لتعهده وناقضاً لبنائه، اذ لا يرى الشخص ملزماً بذكر الفاظ جميع ما يتصوره من المعاني ولو بلغت من الكثرة الى حد كبير، كما لو قرأ الشخص كتاباً طويلاً في ليلة واحدة، او كانت من المعاني التي لا يستحسن التصريح بها.

النحو الثاني: ان يراد به التعهد والبناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى.

وهذا باطل لوجهين:

احدهما: أن ذلك يستلزم ان يكون مدلول اللفظ هو نفس ارادة التفهيم لا المعنى، وانما يكون المعنى من قيود المدلول لا نفسه، بمعنى ان المدلول هو الحصة الخاصة من الارادة، وهي الارادة المتعلقة بهذا المعنى ـ نظير ما إذا تعهد بالاشارة بالاصبع عند مجيء زيد، فان مدلول الاشارة يكون نفس المجيء لا زيد، بل زيد يكون من قيود المدلول ـ.

وهذا ـ أعني كون المدلول والموضوع له هو الارادة ـ ينافي دعوى وضع اللفظ للمعنى، كما هو محور الكلام كما انه مما لا يلتزم به القائل، فانه يلتزم بان

اللفظ موضوع الى المعنى، غاية الأمر المعنى الذي تعلقت به الارادة دون غيره، فالموضوع له بالتزامه هو الحصة الخاصة من المعنى، وقد عرفت بان ارادة المعنى المزبور من التعهد تستلزم كون المعنى من قيود الموضوع له لا نفسه، وان الموضوع له هو الحصة الخاصة ـ وهو الارادة المعلقة بالمعنى، لا الحصة الخاصة من المعنى ـ وهي المعنى المتعلق للارادة ـ.

وثانياً: أنه من المتقرر امتناع وضع اللفظ للموجودات الخارجية بما هي كذلك، بل لا بد من تعلقه بالمفهوم، لان المقصود منه تحقق انتقال المعنى الموضوع له بالانتقال الى اللفظ، والمعنى القابل للانتقال هو المفهوم دون الموجود، اذ لا يقبل الموجود وجوداً آخر ذهنياً كان أو خارجياً، والانتقال عبارة عن الوجود الذهني. وعليه فلا يمكن دعوى كون الموضوع له هو ارادة المتكلم التفهيم، لانها من الامور الخارجية الواقعية لا من المفاهيم، فلا تقبل الوجود الذهني وهو الانتقال. فلاحظ.

النحو الثالث: ان يراد به التعهد والبناء على تفهيم المعنى باللفظ عند ارادة تفهيمه، فيكون متعلق التعهد هو نفس التفهيم لا ذكر اللفظ، فلا يرد عليه ما ورد علي سابقه، اذ العلاقة مفروضة بين اللفظ ونفس المعنى لا بينه وبين ارادة تفهيمه كما لا يخفى.

ولعله لاجل التفصي عن ما ورد على سابقه غيّر القائل ـ هو السيد الخوئي (دام ظله)[1] ـ التعبير الاول السابق، وعبّر بهذا التعبير او بما يشاكله كالتعهد بابراز المعنى باللفظ عند ارادة تفهيمه.

ولكنه مع هذا لا يسلم عن المحذور.

بيان ذلك: انه انما يصحّ في فرض لا ينحصر فيه المفهم للمعنى باللفظ

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٥ ـ الطبعة الاولى.

الخاص، بان كان هناك دال آخر عليه من لفظ أو غيره، فيكون لهذا التعهد معنى معقول، كما يقع التعهد باستعمال خصوص هذه الآلة في الضرب دون غيرها. أما مع انحصاره فيه بحيث لم يكن للمعنى مفهم اصلاً غير هذا اللفظ الذي يحتمل مفهميتـه بالتعهـد، كان هذا التعهد غير معقول، وذلك لانه يشترط في صحة التعهد معقولية متعلقه في ظرفه بحيث يصح ان يتعلق به البناء والتعهد، ومع عدم ذلك لا يصح التعهد، وما نحن فيه يرجع الى هذا القبيل، لان المتعهد به اما ان يرجع الى ذكر اللفظ، وقد عرفت ما فيه. واما ان يرجع الى مفهمية اللفظ وهي غير اختيارية. واما ان يرجع الى نفس التفهيم ـ مطلقاًـ وهو لا معنى له، اذ لامعنى لان يقال: التعهد عند ارادة التفهيم بالتفهيم كما هو واضح، فينحصر ان يراد التعهد بالتفهيم باللفظ الخاص.

ولا يخفى انه مع انحصار المفهم به لا مجال لهذا التعهد ، فان المفهمية ـ يعني مفهمية اللفظ ـ وان نشأت بواسطته، الا انه حيث كان المفهم منحصراً به كان التعهد بالتفهيم به عند ارادة التفهيم بلا وجه ولا محصل، اذ لا مجال للتفهيم بغيره تعهد او لم يتعهد، فالتفهيم به قهري لا محيص عنه فلا معنى للتعهد به.

وبعبـارة اخـرى: يكون التعهد بذلك مما يلزم من وجوده عدمه، لانه بحدوثه كان اللفظ مفهماً للمعنى ، وتحصل العلاقة بينه وبين المعنى ، ولما كان المفهم منحصراً باللفظ كان التعهد بقاءً لغواً، فيرتفع التعهد قبيل الاستعمال، فيلزم من وجوده عدمه وهو محال.

هذا مضـافاً الى ما يرد على هذا النحو من محذور الدور، وتقريبه: ان التعهد يتوقف على مقدورية متعلقه وهو التفهيم، اذ مع عدم مقدورية التفهيم يستحيل التعهد، والقدرة على التفهيم بهذا اللفظ غير حاصلة قبل التعهد، اذ المفروض ان قابلية اللفظ للدلالة على المعنى تكون بالوضع وهو التعهد على هذا القول، فالقدرة على تفهيم المعنى باللفظ متوقفة على التعهد، وقد عرفت

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انها مما يتوقف عليها التعهد فيلزم الدور.

وقـد اجيب: بانه يكفي في صحة التعهد القدرة على التفهيم في ظرف الحاجة والعمل وهو ظرف الاستعمال، ولا يلزم حصولها في ظرف التعهد نفسه، وهي حاصلة في ظرف الاستعمال، اذ العلاقة بين اللفظ والمعنى تحصل بالتعهد قهراً ويكون اللفظ قابلاً للدلالة على المعنى بواسطته فيحصل الشرط في ظرفه.

ولكن هذا الجواب انما يتم لو كان اخذ القدرة على التفهيم في ظرف العمل شرطاً لصحة التعهد من باب رفع اللغوية، اذ مع عدم القدرة يلغو التعهد.

واما لو كان الملاك ليس ذلك، بل شيئاً يرجع الى نفس التعهد، بمعنى ان قوام التعهد بذلك، فتكون القدرة على التفهيم في ظرف الاستعمال شرطاً مقوماً للتعهد من قبيل الشرط المتأخر فلا يصح الجواب، اذ القدرة وان كانت متـأخرة زماناً عن التعهد الا انها بمقتضى شرطيتها المتأخرة من اجزاء علة حصول التعهد، فيستحيل ان تكون ناشئة عن التعهد لاستلزامه الدور.

وتحقيق هذا المعنى ليس محله ههنا، بل محله مبحث اخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وانما ذكرناه ههنا اشارة الى تصور الخدشة في الجواب.

وعلى كل، فلا نستطيع ان نقول بان ما ذكر من محذور الدور دليل على بطلان النحو المذكور للتعهد، اذ لم يتضح لدينا اخذ القدرة من اي النحوين وبأي الملاكين، كما انه لم يتضح لنا بذلك بطلان الدور، فالفرض هو الاشارة الى تصور محذور آخر في النحو المذكور، فتدبر.

والـذي ينتـج بطلان الالتزام بالتعهد بأحد الانحاء الثلاثة المذكورة. ويجمعهـا كون متعلق التعهـد جانب اللفظ من ذكره اوالتفهيم به في فرض تصورالمعنى او قصد تفهيمه. يبقى ههنا احتمالات ثلاثة للتعهد، وذلك بعكس فرض التعهد وموضوع ثبوته في الانحاء الثلاثة بجعله متعلقاً له ومعروضاً له، وعكس متعلقـه بجعله فرض ثبوته، فيكون المراد بالتعهد هو التعهد بتصور

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعنى عند ذكر اللفظ، او التعهد بقصد تفهيمه عند ذكره، او التعهد بقصد تفهيم المعنى عند تفهيمه باللفظ.

وسخافة المحتمل الاخير وركاكته لا تحتاج الى بيان.

وأما الاحتمال الأول، فيبطله ان بقاء التصور غالباً لا يكون من الامور الاختيارية التي تقبل ان يتعلق بها التعهد، ومعه يلزم ان يقيد التعهد المزبور بما اذا لم يكن قد سبق تصور المعنى على ذكر اللفظ واستمر إليه، إذ لا معنى للتعهد به مع تحققه بغير اختياره، بل تصور المعنى حدوثاً قد لايكون إختيارياً فيما لم يكن لتصوره مبادئ ومعدات كي يكون تصوره اختيارياً تهيئها، فلا معنى لان يتعهد المتكلم بتصور المعنى عند ذكر اللفظ. هذا مضافاً الى ان المتكلم مع التفاته الى التعهد لا بد وان يسبق تصوره المعنى قبل التكلم ومع عدم التفاته لا يحصل له تصور المعنى حتى بعد ذكر اللفظ. فهذا الاحتمال مما لا محصل له.

وأما الاحتمال الثاني، فيدفعه ما اوردناه على الاحتمال الثاني من تلك المجموعة، وهو كون التعهد عبارة عن البناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى، من استلزامه كون طرف الملازمة والعلقة والدلالة هو ارادة التفهيم لا نفس المعنى، وهو لا يلتزم به القائل مع انه خلاف الفرض، كما انه غير صحيح في باب الوضع، لان الموضوع له لا بد وان يكون من المفاهيم القابلة للتصور والانتقال لا من الامور الخارجية الموجودة لانها لا تقبل الانتقال.

كما يرد عليه وعلى سابقه، من احتمال انه تعهد تصور المعنى عند ذكر اللفظ، بل وعلى الكل أن ما يترتب على الملازمة الوضعية والعلاقة بين اللفظ والمعنى هو تحقق انتقال المعنى عند ذكر اللفظ من دون اعتبار تحقق العلم بثبوت المعنى، بل قد يكون مما يستحيل ثبوته، فالفائدة المترقبة من عملية الوضع ليس الاتصور المعنى والانتقال اليه عند ذكر اللفظ، والتعهد بالمعنى المذكور يترتب عليه العلم بطرف الملازمة، وذلك لأن الملازمة ان قررت بين فعلين وثبتت بنحو

الجزم بينهما كان العلم بحصول احدهما موجباً للعلم بحصول الآخر.

وحيث أن طرفي الملازمة في التعهد هو الفعلين، وهما ذكر اللفظ وارادة التفهيم أو تصور المعنى، كان ذكر اللفظ موجباً لحصول العلم بالارادة والتصور ـ والانتقال اليهما وان حصل الا أنه باعتبار كونه من مقدمات العلم ـ.

وعليه، فلا يمكن الالتزام بكون العملية الوضعية هي التعهد، لأن أثر العملية الوضعية المترقب ترتبه بلحاظها يختلف عن أثر التعهد وما يترتب عليه. فلاحظ.

وبهذا البرهان الجلي يتضح بطلان القول، بان حقيقة الوضع هي التعهد والقرار.

ويؤيد ذلك بعض الموارد العرفية.

فان تحقق الوضع من شخص اخرس لا يستطيع الكتابة ولا يأمل البقاء بنحو يتمكن به من الاستعمال مما لا ينكر عرفاً، لو كان مما يعتنى بوضعه كما لو كان قد وضع اسماً لولده. مع أنه لا تعهد لديه بذكر اللفظ والتفهيم به عند قصد التفهيم.

كما انه قد يضع الوالد لولده اسماً مباركاً للتفاؤل وهو لا يقصد بذلك استعماله في مقام التفهيم، بل يضع لفظاً آخر لذلك.او يضع إسماً قبيحاً لردع العين الحسودة وإطالة البقاء ولا يرضى بان يتأذى بهذا الأسم أصلاً، وقد يعاقب على استعماله لو كان من شأنه ذلك.

وبالجملة : قد يضع الوالد لولده اسماً لا لغرض استعماله فيه، فيعد وضعاً لدى العرف مع عدم التعهد. فتدبر جيداً وتفهم.

ونتيجة بطلان ما ذكر من هذه الوجوه لحقيقة الوضع، يتعين الالتزام بان حقيقة الوضع هي جعل العلقة واعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فانه معنى معقول لا محذور في الالتزام به ثبوتاً ولا اثباتاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتوضيحه: أن عدم الانفكاك بين تصور شيئين والتلازم بين وجوديهما الذهنيين، بحيث اذا انتقل الى أحدهما ينتقل الآخر، انما ينشأ من ارتباط خاص بين نفس الشيئين وعلاقة بينهما تسبب التلازم بينهما في الوجود الذهني او الخارجي، فمنشأ التلازم في الوجود الذهني هو وجود الرابطة بين الشيئين، وعليه فكما تكون الرابطة والعلاقة ثابتة في نفس الأمر والواقع، كسائر الملازمات المعهودة مثل الملازمة بين الحرارة والنار، كذلك يمكن ان يكون الارتباط متحققاً في عالم الاعتبار والفرض العقلائي، فتنشأ الملازمة على أثر تحقق الربط في عالم الاعتبار.

وبعبارة اخصر واوضح، لما كان منشأ الملازمة هو نفس الارتباط بين الشيئين لم يفرق في تحققها بتحققه واقعاً أو اعتباراً، فحقيقة الوضع اعتبار الارتباط والعلقة بين اللفظ والمعنى، فينشأ قهراً بهذا الاعتبار تلازم واقعي بين تصور اللفظ وتصور المعنى لمن يلتفت الى وجود الربط الاعتباري.

وهذا المعنى لا يرد عليه اي محذور، كما أنه يتناسب مع الأمر الحقيقي الذي يكون منشأ التلازم في الوجود الذهني ـ اعني الربط ـ.

وقد مرَّ استفادة هذا المعنى لحقيقة الوضع ـ من كلام المحقق العراقي ـ، وهذا يؤيد الالتزام به خصوصاً بملاحظة ان الاعتبار خفيف المؤونة سهل التحقق لا يحتاج الى كلفة.

نعم يبقى سؤال وهو: أن الاعتبار انما يكون بلحاظ الآثار الاعتبارية العقلائية، وليس في مورد الوضع ما يكون أثراً عقلائياً اعتبارياً لاعتبار الربط. والجواب: انه يكفي في رفع لغوية هذا الاعتبار ترتب الأثر التكويني للربط المرغوب وهو الانتقال عند الانتقال والملازمة الواقعية الناشئة به، بل ترتبه هو الملحوظ في هذا الاعتبار دون غيره فلا لغو.

والذي يتحصل بأيدينا: ان الوضع عبارة عن جعل الربط والملازمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والعلقة بين اللفظ والمعنى، وينشأ من هذا الاعتبار مصداق حقيقي للملازمة كما هو واضح.

ومن هنا ظهر: ان الاختصاص والارتباط الحقيقي والواقعي من آثار ونتائج الوضع لا نفس الوضع، كما يظهر من صاحب الكفاية، حيث قال: «الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، وكثرة استعماله فيه اخرى»[1].

نعم لو كان المراد من الاختصاص الاختصاص الاعتباري الذي يكون متعلق الاعتبار، امكن أن يصحح جعله معنى الوضع، بحمل كلامه على ارادة الوضع بمعنى اسم المصدر،لا الوضع بمعنى المصدر، فانه غير الاختصاص اعتباراً.

الا ان ظاهر دعواه نشوء الاختصاص تارة من كثرة الاستعمال ينافي حمل الاختصاص على المعنى الاعتباري، اذ لا اعتبار في الاستعمال أصلاً بل الاختصاص الناشئ منه، ليس الا الاختصاص الواقعي الحقيقي فتدبر والأمر سهل.

* * *

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

«اللفظ والاستعمال»

هذا البحث لم يعنون في الابحاث بعنوان مستقل، وانما يشار اليه في ضمن الابحاث الاخرى المتعلقة بالاستعمال.

والمقصود منه بيان حقيقة استعمال اللفظ في المعنى. والاقوال فيها متضاربة ـ فمنهم من يرى انه افناء اللفظ في المعنى والقاء المعنى باللفظ[1]. ومنهم من يرى انه جعل اللفظ علامة للمعنى كغيره من العلامات[2] ـ والمتعارف على الالسن في تحرير النزاع المذكور، هو ان الاستعمال هل هو من قبيل جعل اللفظ علامة للمعنى كغيره من العلامات أو لا؟ وظاهر ان تحرير النزاع على هذا النحو لا يخلو عن شائبة المنع، لافتراق وضع سائر العلامات عن وضع اللفظ والدلالة الوضعية فيهما من جهتين:

الاولى: أن الدلالة الوضعية الناشئة بالاستعمال دلالة تصورية، اذ لا يترتب على ذكر اللفظ سوى تصور المعنى لا غير، بخلاف دلالة العلامات، فانها دلالة تصديقية لان الانتقال منها الى مدلولها انتقال تصديقي كما هو ظاهر.

الثانية: ان دلالتها ليست بالاستعمال، فان واضع العلامة لم يقصد حال الوضع التفهيم والكشف عن المدلول بها، وانما وضعها لينتقل بملاحظة وجودها الى ذي العلامة، فالانتقال المتأخر عن الوضع ليس من توابع استعمالٍ ما بل من توابع نفس وجود العلامة والعلم بالوضع لهذه الجهة.

وبالجملة: فتحرير الكلام بهذا النحو غير وجيه، بل لا بد من تحريره بنحو يكون جميع اطراف احتمالاته من نحو الاستعمال وقبيله.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦ ـ طبعة مؤسسة ال البيت (ع).

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٨ ـ الطبعة الاولى.

وتحقيق المطلب: ان استعمال شيء للاراءة والكشف عن شيء آخر..

تارة: يكـون بنحـو يكون المستعمل فانياً في المستعمل فيه، بحيث لا يلتفت اليه اصـلاً مع الالتفات الى المستعمل فيه ويكون في حال الاستعمال مغفـولاً عنـه، وذلك كالمرآة بالنسبة الى الوجه المرتسم بها، فانه مع استعمالها للكشف عنه يكون الملتفت اليه خصوص الوجه، وأما نفس المرآة فهي مغفول عنها ولا يلتفت اليها أصلاً، فلا يلتفت في لونها وخصوصيتها في هذا الحال، فلو التفت اليها كان المستعمل فيه ـ اعني الوجه ـ مغفولاً عنه وغير ملتفت اليه.

وأخرى: يكون بنحو يكون المستعمل ملتفتاً اليه مستقلاً مع الالتفات الى المستعمل فيه، وذلك كالاستعمالات الكنائية التي يكون المستعمل فيها معنى ويراد منه لازمه او ملزومه، فان اللازم والملزوم في هذا الاستعمال ملحوظان مستقلاً وملتفت اليهما معاً، ولذا يصح الحكم على كل منهما بحكم في آن واحد وتتعلق بهما الارادة والقصد في حين واحد.

اذا عرفت هذا، فهل سنخ استعمال اللفظ في المعنى كاستعمال المرآة في الوجه، فيكون اللفظ حال الاستعمال فانياً في المعنى ولا يلتفت اليه اصلاً؟ او انـه كاستعـمال الملزوم وارادة الـلازم، فيكون كل منهما متعلقاً للحاظ مستقل والتفات كامل في نفسه؟ أو لا هذا ولا ذاك، بل سنخ ثالث؟.

الحق هو الاخير.

أمـا انـه ليس من قبيل استعمال المرآة، فلأنه من البديهي انه يمكن الالتفات الى اللفظ وخصوصياته حال الاستعمال، ولذلك يختار الخطيب الالفاظ الـرشيقـة والعبارات الشيقة في مقام اداء المعاني، كما انه قد يجري على طبق القواعد العربية المرسومة في باب الاستعمال التي يتوقف الجري عليها على نحو التفات الى اللفظ، كقواعد النحو والصرف والبلاغة.

وأما انه ليس من قبيل الاستعمالات الكنائية، فلأنه من الظاهر أن اللفظ

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في حال الاستعمال لا يكون ملتفتاً اليه بالاستقلال وملحوظاً في نفسه، لظهور عدم امكان الحكم عليه بما انه لفظ في ذلك الحال، ولو كان ملحوظاً استقلالاً لصح الحكم عليه بلا اشكال.

وبذلك يعلم أن اللفظ في حال الاستعمال يكون ملحوظاً، لكن باللحاظ الطريقي الآلي لاباللحاظ الاستقلالي النفسي، فالاستعمال على هذا ليس افناء اللفظ في المعنى والقاء المعنى باللفظ، ولا ذكر اللفظ مستقلاً فينتقل منه الى المعنى كالكنايات، يل هو ايجاد اللفظ في الخارج بداعي حصول الانتقال الى المعنى، فهو منظور طريقاً وعبرة للمعنى لا مستقلاً ولا مغفولاً عنه، فليكن جميع هذا نصب عينيك لتنتفع به في مبحث جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

* * *

الجهة الثانية: في اقسام الوضع.

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوضع التعييني والتعيني

اشتهر بين الاعلام تقسيم الوضع الى قسمين تعييني وتعيني. وعرف الأول بانه: تخصيص اللفظ بالمعنى من قبل واضع معين. وعرف الثاني: بانه الارتباط الخاص الحاصل بين اللفظ والمعنى الناشئ من كثرة الاستعمال.

ولكن الذي يختلج في النفس ان الوضع التعيني لا اساس له، فانه لا يتصور له معنى معقول، اذ لا وجه لأن يختص اللفظ بالدلالة على المعنى بكثرة الاستعمال، مع ان الدلالة في هذه الاستعمالات الكثيرة لا ينفرد بها اللفظ، بل يشترك معه القرينة. ولو كان لمثل هذا مثال ملموس وواقع ثابت لامكن ان نقول بأن ملاكه شيء معقول لا تصل اليه أذهاننا اذ انكار الواقع مكابرة ظاهرة، الا انه لم يتضح لدينا وجود لفظ كذلك، يعني استعمل في معنى مع القرينة كثيراً بحيث صار دالاً على المعنى بلا قرينة. فلا نستطيع الجزم بمعقولية الوضع التعيني بسهولة.

ثم انه قد ورد في تقريرات بحث السيد الخوئي (حفظه الله)، ان التعهد ان كان ابتدائياً فالوضع تعييني، وان كان منشؤه كثرة الاستعمال فالوضع تعيني[1].

ولم يعلم الوجه في الكلام الأخير، لان كثرة الاستعمال كما لا يخفى من الأمور التشكيكية الصادقة على عدد واقل منه واكثر. فان بلغت الكثرة بحد يتحقق به ارتباط بين اللفظ والمعنى وعلاقة بحيث إذا اطلق اللفظ ينتقل المعنى بواسطته الى الذهن فلا ملاك للتعهد، لان الغرض به حاصل بدونه وهو قابلية اللفظ للتفهيم. وان لم تصل الى ذلك الحد فلم يثبت مقدار ما يكون للتعهد، كما

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انه لم يعلم الوجه في كون الكثرة المزبورة منشئاً للتعهد وجهة سببيتها له.

وعلى كل حال فالأمر سهل جداً.

تقسيم الوضع بلحاظ الملحوظ حاله

لا يخفى ان الوضع على جميع المباني فيه لا يخرج عن كونه حكماً وعملية ترتبط بطرفين احدهما اللفظ والآخر المعنى. وهذا يقتضي ان عملية الوضع تتوقف على ملاحظة كل من الطرفين والالتفات اليهما، اذ الحكم والحمل لا يتحقق في عالم النفس الا بتحقق ما يحمل ويحكم عليه فيها. ويختلف الوضع عموماً وخصوصاً باختلاف المعنى الملحوظ حال الوضع فتتعدد اقسامه.

وهي في مرحلة التصور اربعة:

الاول: ان يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لذلك المعنى العام.

الثاني: ان يلحظ معنى خاصا ويوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص .

الثالث: ان يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لمصاديقه وافراده الجزئية.

الرابع: ان يلحظ معنى خاصاً ويوضع اللفظ للعام المنطبق عليه.

ويعبّر عن القسم الاول بالوضع العام والموضوع له عام. وعن الثاني بالوضع الخاص والموضوع له خاص. وعن الثالث بالوضع العام والموضوع له خاص. وعن الرابع بالوضع الخاص والموضوع له عام. هذا في مرحلة التصور.

اما في مرحلة الثبوت والامكان، فالقسمان الأولان مما لا اشكال في امكان ثبوتهما إذ لا يتصور فيهما أي محذور، فيمكن ان يلحظ الواضع معنى عاماً او خاصاً ويضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الملحوظ العام او الخاص بأي معنى من معاني الوضع، فيعتبر الارتباط بينهما او ينزل اللفظ منزلة المعنى او يجعله على المعنى او يتعهد بتفهيم المعنى به.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما القسم الثالث: فقد يشكل في امكانه بانه حيث يعتبر لحاظ المعنى الموضوع له في الوضع كما عرفت، فاما ان يكون الخاص الذي يقصد وضع اللفظ بازائه ملحوظاً مع لحاظ العام أو غير ملحوظ أصلاً. فعلى الثاني يمتنع الوضع له. وعلى الاول يلزم ان يكون الوضع خاصاً للحاظ الخاص نفسه وهو خلف الفرض.

الا انه يدفع: بان لا يعتبر في الوضع أو اي حكم الالتفات تفصيلاً الى المحكوم عليه، بل يمكن الحكم عليه بواسطة عنوان عام مشير اليه بلا التفات الى نفس المعنون بالمرة، اما للجهل بجميع خصوصياته الموجبة لجزئيته،أو لعدم امكان الالتفات اليه، كما لو كان الحكم على مصاديق العام وكانت بحد لا يمكن الالتفات اليها بخصوصياتها جميعاً.

وعليه، فيمكن الوضع للافراد بلا إلتفات اليها تفصيلاً، بل بواسطة العنوان العام المشير اليها، فيلحظ طريقاً الى افراده ويوضع لها اللفظ بتوسيطه بلا ان يتعلق بها بخصوصياتها اللحاظ. ببيان: ان العام وجه للافراد وتصوره تصور لها بوجه، وذلك كاف في صحة الوضع لها بلا لحاظها بخصوصياتها.

وبهذا التقريب بيّن امكان القسم الثالث.

لكن الحق انه لا يدفع الاشكال هنا، لان الموضوع له الخاص ليس هو الفرد بوجوده الخارجي ولا بوجوده الذهني، لان المقصود من الوضع هو التفهيم وانتقال المعنى الموضوع له عند ذكر اللفظ وخطوره في ذهن السامع ووجوده فيه، والوجود الخارجي يمتنع ان يكون معروضاً للحاظ، والوجود الذهني، بمعنى انه يوجد هنا في الذهن لقيام البرهان على ان المقابل لا يقبل المقابل، ومثله الوجود الذهني يمتنع ان يعرض عليه اللحاظ وان يوجد في الذهن ثانياً بوصف وجوده لقيام الدليل على ان المماثل لا يقبل المماثل، وعليه فما يفرض وضع اللفظ له لا بد ان يكون هو المفاهيم الجزئية بلا وصف وجودها في الخارج أو في الذهن، فانها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقبل الوجود وعروض اللحاظ عليها.

ولا يخفى ان العام لو سلم كونه وجهاً اجمالياً لافراده، فهو وجه لها بوجودها الخارجي او الذهني (وبعبارة اخرى: هو وجه لمصاديقه الخارجية والذهنية)، لانه يتحد معها نحو اتحاد، ولذا يصح حمله عليها بملاك الاتحاد في الوجود، وليس هو وجهاً لافراده في مرحلة مفهوميتها ومعرّاة عن وجودها، لان المفاهيم في مرحلة مفهوميتها متباينة، ولذلك لا يصح حمل المفهوم الكلي على المفهوم الجزئي لا بالحمل الاولي لتغيرهما ذاتاً ـ وملاك الحمل الاولي الاتحاد في المفهوم ـ، ولا بالحمل الشائع لكون الملاك فيه الاتحاد في الوجود، والمفروض كون المفهوم ملحوظاً معرّى عن الوجود وان الحمل بين المفهومين، واذا تبين عدم ثبوت الاتحاد بين مفهوم العام ومفهوم الفرد وتحقق المباينة بينهما، امتنع ان يكون تصور العام تصوراً لافراده بوجه كي يصح الوضع للافراد بتوسيط تصور العام، اذ المباين لا يصلح لان يكون وجها للمباين كي يكون تصوره تصوراً له بوجه.

والجواب ان يقال: ان تحقق الوضع لا يتوقف على لحاظ الموضوع له حتى اجمالاً، بل يمكن الوضع لمعنى مع عدم لحاظه بالمرة أصلاً، وذلك بواسطة الاشارة اليه بادوات الاشارة كأسماء الاشارة والموصولات وبعض الضمائر.

وعليه، فلو ثبت عدم امكان لحاظ الافراد وتصورها، وعدم كفاية تصور العام في لحاظها وتصورها ولو اجمالاً، لمباينته لما يراد الوضع له وهو المفاهيم الجزئية، امكن الوضع لها بلا لحاظها اصلاً، بل بتوسيط الاشارة اليها، ولا تمتنع الاشارة الى غير الملحوظ والمتصور اصلاً فيما لو لم يمكن تصوره ولحاظه كالافراد، لعدم تناهيها عرفاً، فيقال: «لفظ الانسان موضوع لما هو من افراد الحيوان الناطق» فقد اشير الى الافراد بالموصول ـ أعني: «ما» ـ ووضع اللفظ بواسطة الاشارة ومعونتها بلا لحاظها اصلاً.

والحاصل: ان الوضع بحكم كونه حكماً على الموضوع له لا يستدعي

سوى تعيين الموضوع له وتشخيصه، والتعيين كما يكون بواسطة احضار نفس المعنى والحكم عليه مباشرة كذلك يكون بواسطة الاشارة اليه بمشير مّا بلا حضوره بنفسه في الذهن كما لو لم يمكن حضوره.

والوضع الى الافراد من هذا القبيل، فانه يمكن وضع اللفظ لها بلا توسيط لحاظها، لعدم امكانه احياناً، ولا توسيط العام المتصور، لعدم صلاحيته للاراءة والكشف، بل بواسطة الاشارة الذهنية اليها، بمعنى ان نشير الى الافراد المندرجة تحت العام المتصور ونضع اللفظ بازائها فيكون الوضع عاما باعتبار كون الملحوظ حال الوضع عاماً وهو المفهوم العام دون غيره اذ لم تتصور الافراد - كما هو المفروض - والموضوع له خاصاً، لان الوضع كان بازاء المفاهيم الجزئية المندرجة تحت العام.

وقد صوّر المحقق العراقي (قدس سره) الاشكال في الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو آخر، تقريره: ان العام باعتبار انتزاعه عما به الاشتراك بين الافراد، لا يصلح لان يكون وجهاً لافراده بخصوصياتها، ولا يكون تصوره تصوراً للخاص بوجه، لتقوم الافراد بالخصوصيات المفروض اغفالها وتجريد الافراد عنها في انتزاع المفهوم العام، فهو لا يحكي الا عن القدر المشترك والجامع بينها لا أكثر[١].

وقربه السيد الخوئي (حفظه الله) بنحو ثالث يشابه ما ذكرناه، وبيانه - كما جاء في تقريرات درسه[٢] - : ان المفهوم في مرحلة مفهوميته لا يحكي الا عن نفسه، فيستحيل ان يحكي مفهوم - كلياً كان أو جزئياً - عن مفهوم آخر - كلياً كان أو جزئياً - ، فكما لا يعقل ان يحكي المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم آخر خاص أو عام، فكذلك لا يعقل ان يحكي المفهوم العام بما هو عن مفهوم

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٩ - الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٥٠ - الطبعة الاولى.

خاص أو عام آخـر، بداهة ان لحاظ كل مفهوم وتصوره عين تصور شخصه واراءته لا اراءة شيء آخر به، فكيف يكون معرفة لغيره بوجه.

وقد اجاب العراقي عما ذكره من الاشكال: بانه تام في بعض المفاهيم العامة دون بعض، فان المفاهيم ـ على ما ذكره (قدس سره)[1] ـ، منها ما يكون منتـزعـاً عن خصـوصية مشـتركة بين الافراد ذاتية كانت، كمفاهيم الجواهر والاعراض كالانسان والبياض، او انتزاعية كبعض المفاهيم الانتزاعية كمفهوم الفـوق والتحت ونحـوهما. ومنها ما يكون منتزعاً عن الافراد والخصوصيات المفردة كمفهوم الفرد، والمصداق، والشخص.

فالنحو الاول لا يصلح للحكاية عن افراده ولو اجمالاً، ولا يكون تصوراً لها بوجه أصلاً، بل لا يكون حاكياً الا عن القدر الجامع بينها.

والنحـو الثـاني بخـلافـه، فانه يصلح للحكاية الاجمالية عن الافراد والخصوصيات لانها منشأ انتزاعه ومقوماته. فصحة الوضع العام والموضوع له الخاص تتصور في ما اذا كان المفهوم الملحوظ حال الوضع من النحو الثاني دون الاول، لان الثاني هو الصالح للحكاية عن الافراد اللازمة في عملية الوضع دون الاول.

وعليه، فالالتزام بامكان هذا النحو من الوضع هو المتعين بلحاظ وجود مثل النحو الثاني من المفاهيم.

وبعين مضمون هذا الجواب أجاب السيد الخوئي عن الاشكال الذي قربه، فقد جاء في تقريرات درسه بعد تقرير الاشكال: «ان المفهوم في الجملة بما هو سواء كان عاماً أو خاصاً وان كان لا يحكي في مقام اللحاظ الا عن نفسه، الا ان تصـور بعض المفاهيم الكلية يوجب تصور افراده ومصاديقه. وتفصيل ذلـك....وامـا العناوين الكلية التي تنتزع من الافراد والخصوصيات الخارجية

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٧ ـ ٣٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كمفهوم الشخص والفرد والمصداق، فهي تحكي في مقام اللحاظ عن الافراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الاجمال، وتصورها في نفسها تصور لها بوجه وعنوان. وبتعبير اخر: ان مرآتيتها للافراد والاشخاص ذاتية لها فتصورها لا محالة تصور لها إجمالاً بلا اعمال عناية في البين. فاذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الانسان ـ مثلاً ـ فقد تصورنا جميع افراده بوجه، ومن ثم جاز الحكم عليها في القضية الحقيقية، فلو لم يحك المفهوم عن افراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع ان الاستحالة واضحة البطلان»[1]. والناظر في هذا الكلام لا يرى اختلافاً بينه وبين ما افاده المحقق العراقي الا في التعبير، فجواباهما يرجعان الى مطلب واحد ومفاد متحد.

ولكنـه قاصـر عن رفـع المحذور المقرر، واثبات معقولية الوضع العام والموضوع له الخاص، ما لم ينضم اليه ما ذكرناه من الاستعانة في الوضع بالاشارة الذهنية الى واقع الافراد والمصاديق.

وذلـك: فان هذه المفـاهيم المنتزعة عن الخصوصيات المنطبقة عليها ـ بتعبير ـ ، والكاشفة عنها كشفاً ذاتياً ـ بتعبير آخر ـ ، مفاهيم عامة وضع بازائها بعض الالفاظ الدالة عليها كلفظ الفرد والشخص ونحوهما.

ومن الواضح، ان وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المفاهيم من الوضع العام والموضوع له العام،لعموم الملحوظ والموضوع له.

ففيما نحن فيه، لو لاحظ الواضع احد هذه المفاهيم العامة، ووضع اللفظ بازاء الافراد بلا توسيط الاشارة الذهنية اليها بل اكتفى بلحاظ المفهوم وحده فقط، فقال مثلاً: « وضعت اللفظ الكذائي لفرد الانسان» كان الموضوع له عاماً لا خاصـاً، اذ الوضع دائماً يكون بازاء الكلي والمفهوم العام لا نفس الافراد، ويكون حال الوضع ههنا حال وضع الالفاظ الخاصة بازائها في كونه من الوضع

---

(١) الفياض محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه ١ / ٥٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العـام والموضوع له العام، اذ لا معين للوضع للافراد كي يصرف الوضع عن المفهوم اليها سوى الاشارة الذهنية، والمفروض انتفاؤها، ومجرد صلاحية المفهوم للانطباق والكشف عن افراده لا تكفي في صرف الوضع للافراد ما لم يوجد صارف بعين الافراد موضوعاً له. وإلا لزم ان يكون وضع الالفاظ الخاصه بها ـ كلفظ الفرد ـ من الوضع العام والموضوع له الخاص، لعدم انفكاك هذه الجهة عن هذه المفاهيم، مع انه لا يلتزم بذلك أحد.

وعليه، فلابـد في صرف الـوضـع للافراد وكونه بازائها من الاستعانة بالاشارة الى المفاهيم الجزئية، اذ بدونها لا وجه لمعرفة كون الوضع لها، بل الوضع يكون للمفهوم العام لو اكتفى بلحاظه في مقام الوضع، اذ كل مايتصور مما هو حاك عن الافراد يكون كلياً والوضع بازائه يستلزم عموم الموضوع له كما لا يخفى، فيعود الاشكال والمحذور. والحاصل: ان تعين كون الافراد هي الموضوع له لا يكون بمجرد لحاظ الكلي وتصوره فوضع اللفظ بازائه ولو بما انه كاشف عن الافراد يكون من الوضع العام والموضوع له العام، فلابد في تعيين كون الموضوع له الافراد من معين وهو الاشارة اليها بما يصلح للاشارة. وبذلك اتضح الاحتياج الى توسيط الاشـارة الـذهنية في امكان الوضع العام والموضوع له الخاص. ومن هنا ظهر ايضاً ما في كلام المحقق الخوئي، من امكان الحكم على الافراد في القضية الحقيقية باعتبار حكاية المفهوم الكلي عنها، ولولا الحكاية لاستحال الحكم عليها. فان الحكم على الافراد لا يتم الا بتوسيط الاشارة الذهنية، وهي امر ارتكازي للحاكم عند ارادة جعله الحكم على الافراد، ولولا الاشارة لما صح الحكم على الافراد بتوسيط المفهوم العام، بل يكون الحكم على المفهوم بنفسه.

ونتيجة ما ذكرناه: ان الالتزام بامكان الوضع العام والموضوع له الخاص، من باب انّا نملك الاشارة الذهنية الى المفاهيم الجزئية المندرجة تحت ما نتصوره من المفاهيم العامة.

ومما ينبغي الالفات إليه: ان الاشارة الذهنية لا بد من ارتباطها بالمفهوم العام المتصور، وذلك بتوسيط مفهوم آخر يكون رابطا بينهما. فمثلاً، اذا تصورنا مفهوم الانسان واردنا الوضع لافراده الجزئية نأتي بما يشير اليها ونربطه بمفهوم الانسان بواسطة مفهوم آخر فنقول: «ما هو فرد للانسان» أو «ما ينطبق عليه الانسان» ونحوهما.

والسر فيه واضح: فان الاتيان بالاشارة بلا ربطها بالمفهوم العام المتصور وهو «الانسان» ـ مثلاً ـ يكون من قبيل ضم الحجر الى جنب الانسان في عدم الأثر والمناسبة، ولا يصح الوضع بذلك اصلاً لعدم تعين الموضوع له وانه افراد مفهوم معين فلا تتحقق به نتيجة الوضع وغرضه، وهو حصول الانتقال الى الموضوع له عند ذكر اللفظ للجهل به. مضافاً الى عدم كونه من الوضع العام والموضوع له الخاص، لعدم ارتباط المفهوم العام المتصور بالموضوع له.

وبالجملة: فضرورة ربط الاشارة بالمفهوم العام المتصور بواسطة رابط ما امر لا يحتاج الى مزيد بيان، فإنه من مقتضيات طبيعة الوضع وغرضه.

واما القسم الرابع: ـ وهو الوضع الخاص والموضوع له العام ـ فالحق امتناعه وعدم امكانه.

وذلك: لما عرفت في الوضع العام والموضوع له الخاص، من ان امكانه كان بواسطة الاستعانة بالاشارة الذهنية الى المفاهيم الجزئية، ولا طريق لامكانه غير هذا الطريق.

وهذا الطريق لا يتأتى في هذا القسم، وذلك لأنه لو تصورنا مفهوماً جزئياً كمفهوم «زيد» واردنا الوضع لكلية المنطبق عليه بلا تصوره فلا بد لنا من الاشارة اليه، وقد عرفت ضرورة ربط الاشارة بالمعنى المتصور، وكل مفهوم نفرضه رابطاً للاشارة بالمفهوم الجزئي المتصور يكون كلياً وذلك كمفهوم «كلي» أو «منطبق»، فنقول: «ما هو كلي زيد او ما هو منطبق على زيد»، ومن الواضح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كون هذه المفاهيم كلية. وعليه، فلا يكون الوضع من الوضع الخاص والموضوع له العام، لان المتصور حال الوضع كان معنى عاما والموضوع له ايضاً كان عاماً.

والحاصل: ان الملحوظ حال الوضع لا يكون خصوص المفهوم الجزئي، بل ينضم اليه لحاظ مفهوم عام يتحقق به الربط، وبذلك يكون الوضع عاماً لا خاصاً.

هذا، ولا يخفى ان الالتزام بالامتناع في هذا القسم يبتني على تصحيح القسم الثالث بالاشارة الذهنية، اذ لا يتأتى تصحيح هذا القسم بها كما عرفت.

واما لو كان تصحيح القسم الثالث من جهة ما قرروه من ان تصور العام تصور لافراده بوجه فيكتفي في الوضع لها بتصوره فقط ـ أمكن الالتزام بامكان هذا القسم بنحو البيان المذكور في افادة امكان القسم الثالث، وذلك لان الخاص عبارة عن الطبيعي مع الخصوصيات، فتصور الخاص تصور للطبيعي في ضمنه كما ان تصور مفهوم الدار تصور لاجزائه ضمناً من الغرفة والسطح وغيرهما. وعليه، فيمكن وضع اللفظ للطبيعي المتصور في ضمن تصور الفرد، كما امكن الوضع للفرد المتصور بتصور الطبيعي.

وبالجملة: فبنحو البيان المذكور في تقريب امكان الوضع العام والموضوع له الخاص يقرب امكان الوضع الخاص والموضوع له العام.

وقد عرفت عدم قابلية التقريب المذكور للنهوض لاثبات امكان الوضع العام والموضوع له الخاص، وان الوجه فيه ما ذكرناه، وقد تحقق عدم تأتيه في الوضع الخاص والموضوع له العام.

وبذلك:تثبت محالية هذا القسم من الوضع وامتناعه.

وقد ذكر: لبيان محاليته وامتناعه وجوه:

الوجه الاول: ماذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره): من انه لما كان تصور العام بنفسه ممكناً لم يحتج الوضع له الا الى ملاحظته، بخلاف الوضع

للافراد غير المتناهية فان لحاظ غير المتناهي غير معقول، فلا بد من لحاظها بجـامع يجمع شتاتها ويشمل متفرقاتها وهو الكلي المنطبق عليها، فان لحاظها بالوجه لحاظها بوجه[١].

ولايخفى ان للاشكال في ما افاده (قدس سره) مجالاً، بيان ذلك: انه ان التزم بكفاية اللحاظ الاجمالي للافراد بلحاظ العام في الوضع لها بحيث يكون الـوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فالالتزام بكفاية اللحاظ الاجمالي للعام في ضمن الخاص في الوضع له بحيث يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً متعين ولا محيص عنه، لان مبنى الاول على كفاية التصور الاجمالي للموضوع له في الوضع له وعدم تعين التصور التفصيلي، وهو يقتضي كفايته في النحو الثاني. وامكان لحاظ العام تفصيلاً لا يقتضي تعين لحاظه بعد فرض كفاية التصور الاجمالي.

والحاصل: لا وضوح للفرق بين النحوين بعد اتحادهما ملاكاً.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) ببيان: ان الخاص بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام بنحو يكون تصوره تصوراً للعام ولو بنحو الاجمـال، وذلـك: لان الخصوصية المقومة للخاص تناقض العموم وتنافيه، اذ العموم لا يتحصل في معنى الا بالغاء الخصوصية، ومعه كيف يمكن ان يكون الشيء مرآة ووجها لنقيضه[٢].

وما ذكره (قدس سره) لا يخلو عن غموض لوجوه:

الأول: ان اشكـال المنقـاضـة جارية في الوضع العام والموضوع له الخاص، اذ كما يستحيل ان يكون الخاص وجهاً للعام لانه نقيضه والنقيض لا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٥ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٩ ـ الطبعة الاولى.

يكون وجهاً لنقيضه، كذلك يستحيل ان يكون العام وجهاً للخاص للمناقضة فانها من الطرفين، فايراد هذا المحذور في خصوص هذا القسم من الوضع بلا وجه لسريانه في القسمين، فكيف لا يلتزم بمحالية الوضع العام والموضوع له الخاص بهذا الملاك؟!.

الثاني: ان دعوى المناقضة ممنوعة، لان لفظ العام لا يوضع للطبيعة بصفة العمـوم الملازم لالغاء الخصوصية المقومة للخاص فيلزم التناقض ، بل يوضع لذات الطبيعة وصرفها بلا تقييدها بأي قيد. وعليه فلا يكون الخاص مناقضاً للعام، بل يكون متضمناً للعام لأخذه ـ أي العام ـ لا بشرط، فلا ينافيه طرو الخصوصية عليه، ويكون تصوره ـ اي الخاص ـ تصوراً ضمنياً للعام، لأنه أحد اجزائه.

الثالث: ان المناقضة حيث كانت بملاك تقوم العموم بالغاء الخصوصية التي بها يكون الخاص خاصاً ويتقوم الخاص، لا تكون مطردة في جميع انحاء العمومات، لان من العمومات ما يكون منتزعاً عن الخصوصيات ـ كما عرفت ـ، فيستحيل تقومها بالغاء الخصوصية المخصصة والمفردة. فلا تناقض بين مثل هذا العام وبين الافراد.

وعليه، فاذا كان المانع من مرآتية الخاص للعام هو المناقضة، لم يجر المانع في مثـل هذا القسم من العمومات، فلا يستحيل ان يكون الفرد وجهاً للعام المزبور، وبذلك يوضع له اللفظ بواسطة لحاظ فرده، فيوضع لفظ «الفرد» لمفهوم الفرد بواسطة لحاظ الفرد الخارجي الذي هو مصداق لمفهوم الفرد.

الثالث: ما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) من ان مفهوم الخاص مهـما كان لا يحكي بما هو خاص عن مفهوم عام او خاص آخر، فان تصور المفهوم بما هو لا يكون الا تصوراً لنفسه فيستحيل ان يكون تصوراً لغيره بوجه، بخلاف مفهوم العام كمفهوم الفرد والشخص وغيرهما فانه وجه للمصاديق، ومن

هنا التزم بامكان الوضع العام والموضوع له الخاص، واما الخاص فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاص والموضوع له العام[١].

ولا يخفاك ان ما ذكره لا يختلف في المضمون عما نص عليه في الكفاية، وان اختلف التعبير، فقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) ان: « العام يصلح لان يكون آلة للحاظ افراده ومصاديقه بما هو كذلك فانه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه،بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الافراد فلا تكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها اصلاً ولو بوجه»[٢].

وقد عرفت مما سبق الخدشة فيما ذكراه، فان نفي مرآتية الخاص للعام بلا برهان ولا دليل، وقد تقدم ان التصور الضمني لو التزم بكفايته في الوضع للافراد فالالتزام بكفايته في الوضع للعام متعين، وقد عرفت ان تصور الخاص تصور ضمني للعام. فتدبر جيداً.

وقد التزم المحقق الرشتي (قدس سره)، والمحقق الحائري اليزدي (رحمه الله) بامكان الوضع الخاص والموضوع له العام.

وأستدل الاول على رايه بما حاصله: ان الخاص اذا وضع لفظ له، فتارة يوضع اللفظ بحذائه لنفسه ولانه الموجود المعين. واخرى يوضع بازائه باعتبار اشتماله على خصوصية فيه، فيسرى الوضع الى كل ما اشتمل على تلك الخصوصية، بلحاظ ان الوضع قد لوحظ فيه تلك الخصوصية العامة السارية في الافراد الخاصة، وضرب لذلك مثالاً من اسماء الادوية، فان الاسم قد يوضع بازاء دواء معين لكن باعتبار تأثيره الخاص وفائدته المخصوصة، وبذلك يتعدى الاسم الى كل ما كان له هذا الاثر من الادوية وان اختلف عن الموضوع له في اجزائه

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٥١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وخصوصياته. كما مثل له بالاحكام الشرعية المنصوصة العلة، فان الحكم اذا رتب على شيء وعلل بعلة سارية نظير قولهم: «الخمر حرام لانه مسكر» يسري شرعاً الى كل مسكر ولو لم يكن خمراً، ولا يكون هناك فرق بين هذا وبين قوله: «كل مسكر حرام» الا كيفية البيان. والوضع كذلك، فان الوضع التوقيفي كالحكم التوقيفي، قد يكون ثابتاً لموضوع لانه ذلك الموضوع، وقد يكون ثابتاً له باعتبار مناط موجود فيه، بل هو في النتيجة اثبات للحكم بازاء ذلك الملاك والمناط[1].

وفيه: ان كلا من الوضع والحكم من الامور الاختيارية للواضع والحاكم. وعليه، فتمتنع سراية الوضع وتعديه الى المناط والملاك مع تعيين اللفظ ووضعه بازاء فرد خاص وبالاحرى تمتنع سرايته الى فرد آخر وان شاركه في الاثر. نعم لو كان الوضع لا لخصوص الفرد المعين، بل لكل ما اشترك معه في الفائدة والأثر المعين بحيث يكون الجامع هو التاثير في الاثر الخاص، وكان الفرد الخاص واسطة لتصور الجامع، سرى الى جميع الافراد، الا انه لا يكون من الوضع الخاص والموضوع له العام، بل يكون الوضع عاماً للحاظ العام حال الوضع ووضع اللفظ بازائه.

ومثل الوضع الحكم الشرعي، فان سراية الحكم في جميع موارد وجود العلة انما هو لأجل فهم العرف من التعليل بالاسكار ـ مثلاً ـ، ان الحكم في الحقيقة معلق على كلي المسكر لا خصوص الخمر، وانما بين هذا الحكم في لسان الدليل بالنحو الخاص ـ اعني: بترتيبه على فرد معين وهو الخمر ـ مع بيان جهة الحكم التي يتضح بها ان الحكم على هذا الفرد لاخصوصية فيه، بل من باب انه أحد مصاديق كلي المسكر المنطبق عليه وعلى غيره.

وبالجملة: ان الوضع والحكم بيد الواضع والحاكم وباختياره، فان اعتبر

---

(١) الرشتي المحقق ميرزا حبيب الله. البدائع / ٤٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العلقة بين اللفظ وخصوص هذا المعنى، استحال تعديه الى غيره وكان الموضوع له كالوضع خاصاً. وان اعتبرها بين اللفظ والعام المنطبق على هذا الفرد، كان الوضع كالموضوع له عاماً لكون الملحوظ عاما. وهكذا الحال في ترتيب الحكم على شيء فلاحظ وتدبر.

واستدل الثاني بما تقريبه: بانا قد نرى شبحا من بعيد من دون أن نعلم بنوعه ولا بجنسه ولا باي عنوان ينطبق عليه، بل لا ينطبق عليه في علمنا فعلا سوى عنوان «الشبح» فاذا وضع اللفظ بازاء العنوان الواقعي المنطبق على هذا الشبح الذي لم نتصوره اصلاً الا بعنوان ما ينطبق على هذا الشبح، كان من الوضع الخاص، إذ الملحوظ حال الوضع هذا الموجود الخاص وهو الشبح والموضوع له عام لأنه الكلي المنطبق على الشبح[1].

وهذا حاصل ما أفاده (رحمه الله). ولكنه لا يفي بالمقصود، لأن الوضع للعام عند تصور الخاص يتوقف على الاشارة الذهنية الى العام ليتعين الوضع بازائه، وقد عرفت احتياج الاشارة الى رابطة يربطها بالمتصور والملحوظ حال الوضع، فلا بد من رابط يربطها ـ فيما نحن فيه ـ بالخاص ، ولا يخفى ان الرابط لا يكون الا مفهوماً عاماًكـ«ما ينطبق على هذا الشبح او ما هو كليه ونحوهما»، والمفهوم الرابط الذي اتى به (قدس سره) في كلامه عام ايضاً وهو «ما هو متحد مع هذا الشخص»، واذا كان الرابط مفهوماً عاماً كان الوضع عاماً لكونه ملحوظاً حال الوضع وهو من عناوين الكلي الموضوع له اللفظ. فتدبر.

واما مرحلة الوقوع والتحقق في الخارج :فقد ثبت بلا كلام وقوع الوضع العام والموضوع له العام، والوضع الخاص والموضوع له الخاص، ومثل للاول باسماء الاجناس، وللثاني بالاعلام. ووقع الكلام في وقوع الوضع العام والموضوع

---

(١) الحائري المحقق الشيخ عبد الكريم. درر الفوائد ١ / ٥ ـ الطبعة الاولى.

له الخاص ـ واما الوضع الخاص والموضوع له العام فلا معنى للبحث في وقوعه بعد ثبوت امتناعه واستحالته ـ ، وقد ادعى ان وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص.

ولما كان تحقيق ذلك يتوقف على معرفة معاني الحروف وما هو الموضوع له فيها، لا بد من نقل الكلام الى تلك المرحلة ـ كما فعل الاعلام(قدس سرهم)ـ.

المعنىٰ الحرفي

وقد اختلف فيها الى مذاهب ثلاثة:

الاول: ان الموضوع له في الحروف عين الموضوع له في الاسماء، وان الكل عام.

الثاني: ان الحروف لم توضع الى أي معنى، وان حالها حال علامات الاعراب.

الثالث: ان معاني الحروف تختلف ذاتاً وحقيقة عن المعاني الاسمية.

أما المذهب الاول: فقد تبناه المحقق الخراساني (قدس سره) ـ ونسب الى المحقق الرضي (قدس سره) ـ فقال: «والتحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالها في الاسماء»[1] ، وقد نفى اشتمال معاني الحروف على خصوصية توجب جزئية الموضوع له، سواء كانت هي الوجود الخارجي أو الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ. اما الاول فلوضوح انه كثيراً ما يستعمل الحرف في معنى كلي كما اذ وقع في حيز الانشاء والحكم، نظير «سر من البصرة الى الكوفة»، فانه من الواضح تحقق الامتثال في الابتداء بأي نقطة من نقاط البصرة والانتهاء الى اي نقطة من نقاط الكوفة، كوضوح تحققه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

في السير بأي نحو كان مع عدم القرينة على التعيين. وهذا ظاهر في عموم الموضوع له الحرف، والا لكان تحقق الامتثال متوقفاً على ابتداء خاص وهو ما قصده الأمر، ولا قائل به. واما الثاني فقد نفى اخذه في الموضوع له بوجوه: ـ وينبغي ان يعلم بان اللحاظ المتوهم اخذه هو اللحاظ الآلي كما نص عليه (قدس سره) ـ.

احدها: ان الاستعمال يستدعي تصور المستعمل فيه، فلو كان اللحاظ الآلي مقوماً للمعنى لزم تعلق اللحاظ بالملحوظ وهو باطل، ضرورة أن الموجود لايقبل الوجود ثانياً.

ثانيها: ان اللحاظ لو كان مقوماً للمعنى لزم عدم صدقه على الخارجيات، الا بالتجريد، لان المقيد بالوجود الذهني لا وجود له الا في الذهن وبدون التجريد يمتنع الامتثال الخارجي، وهذا ـ اعني التجريد ـ يستلزم ان يكون استعمال الحروف بلحاظ الخارج ـ اخبارياً كان او انشائياً ـ استعمالاً مجازياً وهو خلاف الضرورة.

ثالثها: ان اللحاظ الآلي في الحروف كاللحاظ الاستقلالي في الاسماء. فكما ان الاخير لا يوجب جزئية الاسماء فكذلك الاول، فان ادعى عدم اخذ الاستقلالي في معنى الاسم، يقال: فليكن معنى الحرف كذلك مجرداً عن اللحاظ الآلي، اذ لم يتضح وجه التفريق بين المعنيين.

وبعد ما افاد هذا اورد على نفسه: بان لازم اتحاد الحرف والاسم في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه في كونه عاماً، بحيث لا فرق ذاتياً بين لفظ «من» ولفظ «الابتداء»، صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، وبطلانه لايحتاج الى بيان، وهو يقتضي بطلان الملزوم وثبوت الفرق الجوهري بينهما.

وأجاب عن هذا الايراد بما نصه: «الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف

ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرت الاشارة اليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر، وان اتفقا فيما له الوضع. وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته»[١]. ولم يتضح المقصود جلياً من عبارته هذه، وبيان الفرق المفرق بين الاسم والحرف في الوضع فوقع موضوع التفاسير والترديد بين احتمالات. وهي ثلاثة:

الاول: ما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني (قدس سره) من: ارجاع التقييد باللحاظ الآلي والاستقلالي الى اشتراط الواضع ذلك في الاستعمال، فشرط الواضع ان لا يستعمل لفظ الابتداء الا مع لحاظه استقلالاً و ان لا يستعمل لفظ: «من» في الابتداء الامع لحاظه آلة[٢].

ومع تفسير كلام صاحب الكفاية (ره) بهذا التفسير يرد عليه:

اولاً: ان الشرط المأخوذ في الحكم، ومثله المأخوذ في الوضع، اما ان يرجع الى المتعلق والموضوع له بحيث يكون من قيودهما اولا.

فعلى الاول: يلزم تقييد متعلق الحكم به، وتقييد الموضوع له فيما نحن فيه بحيث يكون مقوماً له، وهذا رجوع عما فرّ منه فانه هو الذي كان بصدد نفيه وفي مقام الايراد عليه.

وعلى الثاني: يرجع الشرط الى تعدد المطلوب، وكان متعلق الحكم مطلقاً غير مقيد بالشرط، بل يتعلق حكم آخر بالمقيد، فيكون هناك حكمان، أحدهما تعلق بذات الشيء، والآخر تعلق به مقيداً. ولا يخفى ان الاتيان بالفعل بدون القيد ـ بعد فرض تعدد المطلوب ـ يكون امتثالاً للحكم الاول. ومنه يظهر الحال

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥ ـ الطبعة الاولى.

في الوضع، فان الشرط ان لم يرجع الى الموضوع له كان المعنى الموضوع له في الحرف والاسم مطلق المعنى بلا قيد ولا شرط. وانما ثبت الاشتراط بالاستعمال الآلي في الحرف، والاستقلالي في الاسم بنحو الاستقلال بلا دخل له في الموضوع له، وذلك يقتضي صحة استعمال احدهما موضع الآخر، اذ الشرط المزبور لم يحدد ما يقتضيه وضع كل منهما بنفسه بعد ان كان خارجاً عن دائرة الموضوع له والاعتبار الوضعي، بل هو مستقل له اقتضاء مستقل عن الاقتضاء الوضعي.

وعليه، فيرجع المحذور كما هو بلا اندفاع.

وثانياً: لو سلم ان هذا الشرط وان كان مأخوذا بنحو تعدد المطلوب الا انه لازم الاتباع لجهة ما، ككون الواضع هو الله، وان ذلك ـ اعني الاشتراط ـ يرجع الى الزامه تعالى بالاستعمال بهذه الكيفية، لو سلم ذلك فهو انما يقتضي في صورة المخالفة وعدم الالتزام بالشرط المزبور مخالفة حكم شرعي وعصيان تكليف الهي، لا انه يقتضي عدم صحة الاستعمال ان كان الموضوع له هو المعنى المطلق، فان الشرط يرجع الى الالزام منه تعالى ـ كما عرفت ـ فمخالفته مخالفة الزام لا اكثر.

الثاني: ارجاع القيد باللحاظ الآلي او الاستقلالي الى العلقة الوضعية. وتقريب ذلك: ان العلقة الوضعية المصححة للاستعمال الناشئة عن الاعتبار والوضع، قد تكون ثابتة في مطلق الاحوال بين اللفظ والمعنى، فيصح استعمال اللفظ في المعنى مطلقاً وفي كل حال. وقد تكون ثابتة في حال معين فلا يصح استعمال اللفظ في المعنى الا في ذلك الحال دون غيره من الاحوال. فالفرق بين الاسماء والحروف، ان الاسماء وضعت للمعاني ولكن قيدت العلقة الوضعية ـ بمعنى قيد حصولها ـ بين الاسم والمعنى في حال اللحاظ الاستقلالي، فلا تحصل الا في هذا الحال، فمع اللحاظ الآلي لا علقة بين الاسم والمعنى فلا يصح الاستعمال، والحروف وضعت لمعانيها ولكن قيد حصول العلقة بينهما في حال

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اللحاظ الآلي، فلا تحصل الا في هذا الحال، فمع اللحاظ الاستقلالي لا علقة بين الحروف والمعنى فلا يصح الاستعمال. فالموضوع له في كل من الحروف والاسماء واحد الا ان العلقة بينه وبين الحرف في حال، وبينه وبين الاسم في حال آخر.

والعبارة بهذا التفسير لا تخلو عن خدشة ايضاً، وذلك لان ما ذكر يقتضي ان يكون حدوث العلقة الوضعية وحصولها بين اللفظ والمعنى متوقفاً على الاستعمال، لوضوح كون المراد باللحاظ الآلي والاستقلالي اللحاظ في حال الاستعمال، فيكون حدوث العلقة الوضعية بين لفظ الاسم ومعناه عند ارادة استعماله في المعنى ولحاظ المعنى مستقلا. ويكون حدوثها بين لفظ الحرف والمعنى عند ارادة استعماله في المعنى ولحاظه آلة، ولازم ذلك انه لا وضع ـ علقة وضعية ـ بين اللفظ والمعنى قبل الاستعمال، وبطلانه لا يحتاج الى بيان.

الثالث: ربط اللحاظ الآلي والاستقلالي بالموضوع له لكن لا بنحو التقييد وبيانه: ان يكون الموضوع له لفظ الحرف ولفظ الاسم واحد لا يختلف بحسب الذات، ولكن يختلف الموضوع له لفظ الحرف عن الموضوع له لفظ الاسم، في ان الموضوع له الحرف هو ذات المعنى ولكن في حال تعلق اللحاظ الآلي به، والموضوع له الاسم هو ذات المعنى ولكن في حال تعلق اللحاظ الاستقلالي به، فالموضوع له في كل منهما هو الذات ونفس الماهية بلا دخل للتخصص الخاص فيه وان كان طرف العلقة هو المتخصص لكن بذاته. فاللحاظ الآلي والاستقلالي خارج عن الموضوع له ولكنه لازم له لا ينفك عنه، ونظيره ثابت في مثل حمل «نوع» على «الانسان»، فان الموضوع والمحمول عليه انما هو الماهية بنفسها بلا دخل للحاظ فيه مع ان اللحاظ لا ينفك عنه، اذ حمل النوع على الانسان أو غيره موطنه الذهن، اذ لا يصح حمل النوع على الانسان الخارجي، ومعه لا ينفك المحمول عليه عن اللحاظ، وظاهر ان ما يحمل عليه النوع هو نفس الماهية بلا تقييدها باللحاظ، اذ الماهية المقيدة باللحاظ جزئي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذهني لا نوع، فكيف يصح حمل نوع عليها مقيدة باللحاظ؟!.

اذا ظهر ان الموضوع له في كل من الاسم والحرف واحد ذاتاً، وانما يختلف من حيث اللحاظ بالنحو الخاص الذي صححناه، يظهر عدم صحة استعمال أحدهما مكان الاخر، اذ العلقة الوضعية اذا كانت بين الحرف والمعنى الملحوظ باللحـاظ الآلي فلا علقـة بينه وبين الملحوظ استقلالاً، فلا يصح الاستعمال. وهكذا الكلام في الاسم.

وهذا التفسير لكلام صاحب الكفاية أوجه من أخويه، وان كان ارتباطه بالعبارة أبعد، ولكنه غير صحيح في نفسه كأخويه، بيان ذلك: ان حال الوضع بالنسبـة الى اللحاظ الآلي والاستقلالي يختلف عن حال حمل مثل نوع على الانسان بالنسبة الى اللحاظ، فان المتحقق في الذهن في حال حمل النوع هو واقع اللحاظ لا مفهومه، بخلاف المتحقق في حال الوضع فانه مفهوم اللحاظ الآلي او الاستقلالي، ولذلك يتعلق بهما واقع اللحاظ.

ثم ان هناك موردين يلازم فيهما شيء شيئاً آخر ولا ينفك عنه ولا يكون دخيلاً فيما رتب على ذلك الشيء الملزوم من اثر وما تعلق به من حكم.

أحـدهما: ما تقدم من حمل مثل «نوع» على «الانسان» المعبر عنه في الاصـطلاح بـ «حمل المعقولات الثانوية» فان هذا الحمل بحكم كون موطنه الذهن وان الأتصاف المصحح للحمل وملاكه في الذهن لا الخارج، كان المحمول عليه هو الحصة الملحوظة كما عرفت خروج اللحاظ عن دائرة المحمول عليه، والا لكان جزئياً ذهنياً لا نوعا كلياً.

ثانيهما: الماهيات الجزئية الخارجية، فان كل ماهية خارجية مباينة لماهية خارجية اخـرى، فالحصة الموجودة بوجود عمرو غير الحصة الموجودة بوجود بكر، وتحقق جزئيتها انما يكون بالوجود، فاذا رتب اثر او علق حكم على الماهية الجزئية الخاصة كان الحكم مترتباً عليها بلا دخل للوجود اللازم لها ـ اذ بدونه لا

تخصص لها ـ في ترتبه مع عدم تعديه إلى غيرها من الحصص، فإذا وضع لفظ زيد للحصة الخاصة كان الموضوع له هو ذات الحصة بلا تقيد بالوجود الملازم لها غير منفك عنها، إذ قدعرفت ما في تقيد الموضوع له بالوجود. ولا يتعدى الوضع عن هذه الحصة إلى غيرها من الحصص .

ولا يخفى ان ما نحن فيه لا يشابه أحد الموردين.

أما عدم كونه من قبيل الماهيات الجزئية فلان الالتزام به ملازم للالتزام بخصوصية الموضوع له، وان الموضوع له في الحرف هو الحصص والجزئيات، وقد عرفت انه لا يلتزم به وينكر عليه.

واما عدم كونه من قبيل حمل المعقولات الثانوية، فقد عرفت ان هناك فرقاً موضوعياً ينتج عن ان اللحاظ المعتبر في الحمل انما هو واقع اللحاظ فلا يتصور فيه التقييد والاطلاق، بخلاف اللحاظ الآلي والاستقلالي فيما نحن فيه، فان المراد به مفهوم اللحاظ لا واقعه فكما يتصور الواضع حال الوضع مفهوم الموضوع له، كذلك يتصور مفهوم اللحاظ الآلي او الاستقلالي لو اراد جعل الارتباط بينهما، وحينئذ يقال: انه مع ملاحظة كل من المفهومين ـ مفهوم الموضوع له ومفهوم اللحاظ ـ وبعد فرض امكان إنفكاكه عن الآخر، فاما ان يقيد المعنى باللحاظ، واما ان يضع اللفظ للمعنى مطلقاً او يهمل.

والثالث، ممتنع لا متناع الاهمال في مقام الثبوت. والثاني، يلزم منه الترادف وصحة استعمال كل منهما موضع الآخر وهو ما بصدد التفصي عنه في كلامه. والاول، مانفاه وشدد النكير عليه فالالتزام به رجوع عما فرّ منه.

ثم انه قد اورد على صاحب الكفاية (رحمه الله): بانه اذا كان الموضوع له في كل من الحرف والاسم واحدا وانما الاختلاف من حيث اللحاظ، فلازم ذلك حدوث علاقة بين معنى الاسم والحرف وثبوتها بنحو يصح استعمال كل منهما في معنى الآخر مجازاً، بل العلاقة الثابتة اقوى العلاقات، اذ علقة الاتحاد الذاتي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والماهوي بين المعنيين لا تفوقها العلقة الناشئة عن مناسبة ما بين معنيين يختلفان حقيقة وذاتاً، فإذا صححت هذه الاستعمال المجازي فتصحيح تلك العلاقة بين معنى الاسم والحرف للاستعمال المجازي لكل منهما في معنى الآخر أولى، مع ان الوجدان قاض باستهجان استعمال الاسم موضع الحرف او الحرف موضع الاسم ولو مجازاً، وعدم صحته.

ولكن هذا الايراد لا يخلو عن مناقشة، فان العلاقة المصححة للاستعمال المجـازي إنـما تكـون اثباتاً ونفياً بنظر العرف لا بالنظر الدقي العقلي، لان الاستعمالات عرفية فالحكم في تصحيحها بمصحح هو العرف. ومعنى الاسم وان كان في الحقيقة والدقة يتحد مع معنى الحرف الا انه حيث كان عرفاً وبالنظر العرفي مبايناً لمعنى الحرف لم يصح استعمال احدهما موضع الآخر مجازاً، وكان ذلك غلطاً ومستهجناً لعدم العلاقة المصححة لتباينهما بنظره.

واما المذهب الثاني: فقد عرفت انه يتلخص في ان الحروف لم توضع الى أي معنى، بل هي علامات على حالات خاصة تعرض على مدخولاتها، فهي على هذا كحركات الاعراب غير الموضوعة لأي معنى، وانما كانت علامات لبعض حالات الاسم والفعل.

وقـد نفي هذا المذهب بمنع ما ذكر في المقاس ـ اعني الحروف ـ وفي المقاس عليه ـ اعني حركات الاعراب ـ. أما منعه في الحروف، فلأن هناك معان خارجة عن مدلول الاسماء وتفهم عند انضام الحرف الى الاسم، وبعبارة أخرى: انه بضم الحرف إلى الاسم يفهم معنى وخصوصية ما خارجة عن مدلول الأسم ولا تفهم بذكر الاسم وحده، فيتعين ان يكون الدال عليها هو الحرف، اذ ليس في الكلام غيره مما يمكن القول بكونه دالا على المعنى.

واما منعه في حركات الاعراب، فلنفس الوجه، فانه يستفاد من حركات الاعـراب معـان وخصوصيات خارجة عن اصل مدلول الاسم. ولذلك يتغير

المعنى بتغيرها وتبدلها وذلك ظاهر جداً.

واما المذهب الثالث ففيه اقوال:

القول الاول: ما اختاره المحقق النائيني[1] (رحمه الله)؛ وبيان ما افاده (قدس سره): انه كما ان للعرض الخارجي في مقام قيامه رابط يربط بموضوعه ونسبة ما بينه وبين موضوعه، كذلك المفاهيم في مرحلة التصور والوجود الذهني لا بد في قيام بعضها ببعض ذهناً من تحقق الربط بينها، ولا يخفى ان الرابط بين الموجودات الخارجية والمفاهيم خارج عن حقيقة الموجود الخارجي والمفهوم، فالربط بين زيد والقيام في الخارج ليست حقيقته من سنخ حقيقة زيد والقيام، فليس له ماهية وتقرر يعرض عليه الوجود كزيد والقيام، والا لاحتاج في وجوده الى رابط يربطه بغيره لعدم صلاحيته للربط حينئذ بل حقيقته لا تخرج عن حد الوجود، ومن سنخ الوجود. فالنسبة والربط بين زيد والقيام من خصوصيات وجوديهما. وهكذا الربط بين مفهومي زيد والقيام في الذهن فانه ليس من سنخ المفاهيم التي يتعلق بها التصور واللحاظ، والا لاحتاج الى رابط يربطه بغيره، اذ يكون حينئذ كغيره من المفاهيم فلا يصلح للربط ،وانما هو من سنخ اللحاظ والتصور ومن خصوصيات لحاظ المفهومين.

و بالجملة : كما ان النسبة الخارجية ـ أعني النسبة بين الموجودين خارجاً ـ لا تخرج عن حد الوجود وليس لها ماهية يعرض عليها الوجود، كذلك النسبة الذهنية ـ اعني النسبة بين المفهومين ذهناً ـ لا تخرج عن حد اللحاظ وليس لها مفهوم يتعلق به اللحاظ والتصور، فصح حينئذ ان يعبر عن النسبة الذهنية بالنسبة الكلامية بلحاظ انها النسبة بين المفهومين المدلولين للكلام وانه لا واقع لها الّا الكلام، حيث انه لا تقرر لها في نفسها ولا وجود لها قبل وجود المفهومين.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٦ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالذي وضع له الحرف هو النسبة الكلامية، أعني النسبة بين المفهومين في الذهن والربط الحاصل بينهما، وبذلك يختلف المعنى الحرفي جوهراً وحقيقة عن المعنى الاسمي، فان المعنى الاسمي عبارة عن مفهوم له تقرر في وعائه الخاص يتعلق به اللحاظ ويعرض عليه التصور، بخلاف المعنى الحر في فانه من سنخ اللحاظ والتصور لا مفهوم يتعلق به اللحاظ.

وبعبارة اخرى: الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي كالفرق بين الربط الخارجي والموجودات الخارجية. فكما انه لا ماهية للربط الخارجي يعرض عليها الوجود، بل هو من سنخ الوجود، كذلك لا مفهوم للنسبة الذهنية والربط الذهني يتعلق به التصور، بل هو من سنخ التصور.

وبهذا يعلم ان المعنى الحرفي له اركان ثلاثة يختلف بها عن المعنى الاسمي:

الركن الأول: ان المعاني الحرفية ايجادية بخلاف المعاني الاسمية فانها اخطارية.

والوجه فيه: ان المعنى الحرفي كما عرفت هو الربط الذهني بين المفهومين، وقد عرفت ان الربط الذهني ليس شيئاً غير الوجود الذهني ومن انواعه. وعليه، فهو غير قابل للانتقال والخطور في الذهن، بل هو يتحقق في الذهن ويوجد، بخلاف المعنى الاسمي فان له مفهوماً يتعلق به اللحاظ والتصور وله تقرر في وعائه المناسب له. وعليه فهو قابل للخطور في الذهن وتعلق التصور به.

وبهذا البيان يتضح ان سنخ دلالة الحروف على المعاني ليس سنخ دلالة سائر الالفاظ على معانيها، وبعبارة اخرى: ليس سنخ الدلالة الوضعية وهي الدلالة التصورية، لعدم قابلية المعنى الحرفي للتصور والانتقال، بل نفس المعنى الحرفي يتحقق بذكر الحرف ويوجد في ذهن السامع، فإذا قيل: «زيد في الدار»

تحقق اللحاظ الخاص في الذهن عند السامع.

وعليه، فكون المعنى الحرفي ايجادياً يصح ان يكون بلحاظ انه من سنخ الوجود غير القابل للخطور والتصور، وان يكون بلحاظ انه بذكر الحرف يوجد المعنى ويحدث في ذهن السامع، لا انه ـ اي الحرف ـ يوجب تصور معنى ومفهوم ما والانتقال اليه كغيره من الالفاظ. فهي ايجادية بالنسبة الى المتكلم بالمعنى الأول وبالنسبة الى السامع بالمعنى الثاني.

ودلالة الحرف على المعنى في ذهن المتكلم لا تكون من باب دلالة المفهوم على مصداقه والعنوان على معنونه، بل من باب حكاية الفرد عن الفرد المماثل الآخر، وهكذا دلالته على النسبة الخارجية والربط الخارجي.

الركن الثاني : ان المعاني الحرفية لا واقع لها بما هي معان حرفية في غير التراكيب الكلامية ، بمعنى انه لا مفهوم لها متقرر في وعائه يتعلق به الوجود الذهني ، بخلاف المعاني الاسمية فانها مفاهيم لها تقرر في عالم المفهومية ، وقد اتضح ذلك ببيان ايجادية الحروف ، فان ذلك لازم كونها ايجادية ومن سنخ الوجود ، فانه لا واقع لها حينئذ غير واقع الوجود ، وليست المعاني الاسميه كذلك ، بل واقعها غير واقع الوجود ، ولذا لا تنعدم بانعدام التصور واللحاظ .

الركن الثالث : ان المعنى الحرفي مغفول عنه وغير ملتفت اليه بخلاف المعنى الاسمي .

ووجهه : ان المعنى الحرفي بعد ان كان من سنخ اللحاظ والتصور وكيفية من كيفياته ولم يكن من المفاهيم المتقررة كان غير قابل لتعلق اللحاظ الاستقلالي به والالتفات اليه ، لأن اللحاظ في ظرفه غير ملتفت اليه أصلاً ومغفول عنه والالتفات لنفس الملحوظ ، فما يكون من سنخ اللحاظ ومن كيفياته كالنسبة والربط لم يكن قابلاً للالتفات كما هو ظاهر جداً .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد ذكر المحقق النائيني للمعنى الحرفي ركناً رابعاً[1] لايتعلق لنا بذكره غرض ، ولذلك ارجأناه الى محله في مبحث الخبر والانشاء . فانتظر .

وقـد ناقش السيد الخـوئي (حفظه الله) في الاركان الثلاثة.فناقش في الركن الثاني ، اعنى انها لا واقع لها الا في التراكيب الكلامية .

وقد حمل السيد الخوئي (حفظه الله) كلام المحقق النائيني (رحمه الله) على ان الحـرف موضوع لايجاد الربط بين الكلمات التي تتألف منها الجملة ، وان الربط لايحصل بدون الحرف ويكون الحرف سبباً لحدوثه ، ولذلك كان معنى الحرف لا واقع له الا في ضمن التراكيب الكلامية ، لانه الربط بين اجزاءالكلام. فاستشكل عليه : بان هذا مما لا اشكال فيه وان الالفاظ لا تكون مرتبطة بعضها ببعض الا بواسطة الحرف ، الا ان ذلك باعتبار دلالة الحرف على معنى بذلك المعنى يكون الحرف موجداً للربط ، ونحن في مقام تشخيص ذلك المعنى والكشف عن حقيقته ، فالربط بين الكلمات الذي هو ايجادي ولا واقع له الاّ في ضمن التراكيب الكلامية أمر مسبب عن معنى الحرف لا انه هو معنى الحرف .

ثم ذكر بعد ذلك أن المعنى الحرفي سنخ مفهوم ، الاّ انه غير مستقل يخطر في الذهن بتبع غيره ، وهذا وان لم يوجب كونه اخطارياً ـ بلحاظ ان الاخطاري ما كان يخطر في الذهن استقلالاً وبنفسها ـ، الاّ انه ليس ايجادياً لكونه ذا تقرر في وعائه قبل ذكر الحرف فليس الحرف موجداً له فلا وجه لفرض كونه ايجادياً باعتبار انه لو لم يكن ايجادياً لكان اخطارياً لتصور الواسطة وان لا يكون المعنى اخطارياً ولا ايجادياً . كما انه يظهر ان ما ذكره من ان المعنى الحرفي لا واقع له في غير التراكيب الكلامية غير سديدة .

هذا ما ذكره السيد الخوئي في مقام مناقشته للركنين الاولين ـ كما يستفاد

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم . اجود التقريرات ٢١/١ ـ الطبعة الاولى .

من تقريرات الفياض ـ[1].

ولكن المناقشة فيه واضحة بعد ما عرفت من توجيه كلام المحقق النائيني، فان المحقق النائيني لم يذهب الى ان معنى الحرف هو الربط بين الكلمات ـ كما تخيله السيد الخوئي ـ كي يرد عليه ما ذكر، بل ذهب الى ان معنى الحرف هو النسبة والربط بين المفهومين ولما كان هذا من سنخ الوجود كان المعنى الحرفي ايجادياً لا يقبل الخطور اصلاً، كما انه لا يكون له واقع في غير التراكيب الكلامية، بمعنى انه لا تقرر له في وعاء ما يتعلق به التصور، بل هو موجود بوجود المفهومين، وبهذا الاعتبار صح التعبير بانه لا واقع له في غير التراكيب الكلامية، بلحاظ المحكي بالكلام وهو المفهوم، لا بلحاظ نفس الكلام كما توهم، ولعل هذا التعبير وما يماثله كالتعبير بالنسبة الكلامية هو الذي أوهم السيد الخوئي بما تقدم منه. ولكن مراده (قدس سره) غير ما ذكر والتعبير المزبور اصطلاحي يمكن ان يكون بلحاظ المحكي بالكلام من المفاهيم، إذ واقع النسبة والربط في وجود المفاهيم لانه كيفية وجودها، لا بلحاظ نفس الكلام واللفظ.

وبالجملة: لا وجه لما ذكره بعد ملاحظة ما بيناه من مراد المحقق النائيني.

ثم إنه (حفظه الله) ناقش في الركن الثالث ـ اعني كون المعنى الحرفي مغفولاً عنه ـ بأنه خلاف الوجدان لان المعاني الحرفيه كثيراً ما يكون اللحاظ الاستقلالي والقصد الاولي متعلقين بافادتها ويكون ذكر الاسم مقدمة لافادة تلك الخصوصية والتحصص. فتقول في جواب من سألك عن كيفية ركوب زيد مع العلم بأصل تحققه: انه ركب على الدابة أو مع الأمير ونحو ذلك.

ولكن الاشكال فيما ذكره بعد تقرير لزوم الآلية للمعنى الحرفي بما تقدم

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٦٨/١ ـ الطبعة الاولى.

لا يحتاج الى بيان .

واما الاستشهاد بالمثال المذكور فلا وجه له ، لانه مع العلم بأصل الركوب يعلم جزماً بتحقق نسبة ما بينه وبين شيءٍ آخر من زمان او مكان او وسيلة أو صاحب ونحو ذلك ، فالسؤال في الحقيقة عن طرف النسبة الآخر المجهول لا عن النسبـــة كي يكـون الجـواب ناظـراً الى بيانها المقتضي لتعلق اللحــاظ الاستقلالي ، فلايصلح المثال للاستشهاد على ما ادعاه .

نعم هناك مثال آخر اقرب للاستشهاد مما ذكره ، وهو ما اذا رأينا شخصاً في طريق بين البصرة والكوفة ولم نعلم انه آت من البصرة أم ذاهب اليها ؟ فنسأله : «أمن البصرة أم اليها» فان السؤال ههنا يتعين ان يكون عن النسبة بين السير والبصـرة وانها النسبة الابتدائية أو الانتهائية لا عن أحد الطرفين للعلم بهما والمجهول هو النسبة كما هو ظاهر . ولكن هذا المثال قابل للمناقشة كسابقه لوجهين :

الاول : ما هو المقـرر في علم العـربية من تعلق الجار بعامل مقدر ، فالسؤال عنه لا عن النسبة .

الثاني : إنه بعد ان عرفت ان النسبة من المعاني الآلية المغفول عنها حال الاستعمال ـ والمعنى الحرفي انما كان كذلك باعتبار انه النسبة والربط ـ سواء كان الحرف موضوعاً لها أو لم يكن ـ وهو أمر لا كلام فيه ـ ، امتنع أن يتعلق بها الالتفات واللحاظ الاستقلالي ، فلابد من حمل ما ظاهره تعلق الالتفات بالنسبة ـ كالمثال لو سلم ذلك ـ على غير ظاهره مما يتلائم مع ما يقتضيه حال النسبة والربط .

وبـالجملة : فالايراد المذكور على الالتزام بآلية النسبة والغفلة عنها الذي هو أمر لازم لواقع النسبة ولا ينكره أحد حتى من لا يقول بوضع الحرف لها ، ولا يكون ايراداً على الالتزام بوضع الحرف للنسبة ، لأن السؤال في المثال

عن نفس النسبة الحاصلة بين الطرفين بلا لحاظ انها معنى الحرف او غيره .

وعليه، فاذا ثبت بالبرهان القطعي عدم قابلية النسبة للالتفات ، فلابد من توجيه المثال بما لايتنافى مع مقتضى البرهان . فتدبر .

ثم انه لا ينافي ما ذكرناه من آلية المعنى الحرفي ـ النسبة ـ والغفلة عنها تعلق القصد والغرض بها نفسها حال الاستعمال ، اذ تعلق الغرض بما يكون آلة وطريقا لا يكاد ينكر كما يتعلق بالنظارة او المرآة فيما لو قصد معرفة جنسها وكيفية كشفها .

وجـه عدم المنافاة : ان تعلق الغرض بما لا يقبل اللحاظ الاستقلالي لايقتضي تعلق اللحاظ الاستقلالي به كي يتنافى مع فرضه ليس كذلك ، بل يمكن تعلق الغرض به مع عدم انفكاكه عن الآلية وعدم الالتفات الاستقلالي، وذلك نظير «النظّارة» فان الغرض بوضعها على العينين للرؤية وان لم يتعلق بنفس الرؤية وانما تعلق بها لمعرفة جودتها ورداءتها في مقام الرؤية ، الا أنها في مقام الاستعمال لاتكون ملحوظة استقلالاً ، بل الملحوظ بالاستقلال انما هو المرئي وهي مغفول عنها حال الرؤية والاستعمال وان تعلق بها الغرض ، إذ الجودة والرداءة تعرف بالتجربة بالرؤية والاستعمال .

وبـالجملة:اذا كان المعنى آلياً وغير ملتفت اليه حال الاستعمال، فتعلق الغرض به حال الاستعمال لا ينافي آليته وعدم لحاظه بالاستقلال، بل الغرض يتعلق به بهذا النحـو ـ اي بنحـو استعماله وهو الاستعمال باللحاظ الآلي لا الستقلالي ـ، وبعبارة اخرى: الغرض أمر يترتب على الاستعمال بواقعه وبنحوه، فلا يقتضي تغيير نحو الاستعمال، إذ لا يتنافى حينئذ مع طور الاستعمال كيفما كان. فالغرض من استعمال النظارة يترتب عليه وهو لا يكون الا باللحاظ الآلي ولا يتنافى ذلك مع تعلق الغرض به.

وقد ناقش المحقق العراقي اختيار المحقق النائيني ايجادية المعنى الحرفي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بوجوه أربعة :

الأوّل : ان المعاني التي تتصورها النفس اما ان تكون مرتبطة بعضها ببعض او غير مرتبطة ، فما تصورته النفس مرتبطا فلا يعقل احداث الربط بين اجزائه لانه تحصيل للحاصل . وما تصورته غير مرتبط لم يعقل احداث الربط فيه لان الموجود لاينقلب عما هو عليه . نعم يمكن ان يفني ويحدث في اثره وجود آخر بخصوصية اخرى . وعليه فلو اراد المتكلم افادة السامع مفاد : «زيد في الدار» ، فحين تلفظه بـ «زيد» يتصور السامع مفهومه مستقلاً لعدم علمه بعد بالربط وبمفاد الجملة . فاذا تلفظ في أثره بـ «في الدار» فلا يخلو مدعي ايجادية الحرف من ان يلتزم بأحد أمرين : اما احداث الربط في الموجود غير المرتبط وقد عرفت امتناعه . او احداث موجود آخر مرتبط غير المتصور الاول وهو خلاف الوجدان .

الثاني : ان الهيئات الدالة على معنى لابد وان يكون مدلولها معنىحرفياً، وعلى فرض كون المعنى الحرفي ايجادياً يلزم ان يكون معنى الهيئة متقدماً في حال كونه متأخراً وبالعكس وهو خلف . وبيان ذلك : ان الهيئة التي تطرأ على المادة متأخرة بالطبع عن المادة التي مدلولها معنى اسمي ، وبما انها دالة عليه تكون متأخرة عنه تأخر الدال عن المدلول. وعليه فتكون الهيئة متأخرة عن المعنى الاسمي برتبتين لتأخرها عن المادة المتأخرة عن المعنى الاسمي . وبما ان الهيئة توجد معناها في المعنى الاسمي كان معناها متأخرا عنها تأخر المعلول عن علته. وعليه فالمعنى الحرفي متأخر عن المعنى الاسمي بثلاث رتب ، وبما انه مقوم لموضوعه وهو المعنى الاسمي لانه من خصوصيات وجوده لزم كونه في رتبته فهو في نفس الوقت متأخر ومتقدم .

الثالث : انه لو التزم بايجادية المعنى الحرفي لزم ان يكون معنى الحرف في حيز الطلب وصقعه لا في حيز المطلوب وصقعه ، لانه يوجد باللفظ كالطلب

فيكون متحققاً حال تحقق الطلب وظاهر تأخر الطلب عن المطلوب رتبة لعروضه عليه ، فعليه يلزم ان يكون المعنى الحرفي متقدماً ومتأخراً في حال واحد ، لانه بملاحظة كونه موجوداً مع الطلب كان في رتبة الطلب ومتأخراً عن المطلوب ، وبملاحظة كونه من قيود المطلوب كان متقدماً على الطلب وفي رتبة المطلوب وهو خلف .

الرابع : ان كل لفظ سواء كان ذا مدلول افرادي كـ:«زيد» ، او ذا مدلول تركيبي ككل كلام يدل على معنى مركب تام كـ:«زيدٌ قائم» أو ناقص كـ: «غلام زيد» . لابد ان يكون له مدلول بالذات وهو المفهوم الذي يحضر في الذهن عند سماع اللفظ ، ومدلول بالعرض وهو ما يكون المفهوم فانياً فيه مما هو خارج عن الذهن . وهذه الدلالة والمدلول هما المقصودان بالوضع والاستعمال وتأليف الكلام والمحاورة به دون الأول ، ولو التزم بايجادية معنى الحرف لزم ان ينحصر مدلول الكلام بالعرض في المعاني الافرادية التي لايحصل بها شيء من الافادة والاستفادة .

وذلك : لان كل كلام لابد ان يشتمل على نسبة مّا وهي التي يحصل بها الربط بين مفرداته . فاما مفرداته فهي بما انها معان اسمية اخطارية يكون لها مدلول بالذات وهو مفهومها ومدلول بالعرض وهو ما يفنى فيه ذلك المفهوم مما هو خارج عن الذهن وهو المعنى الافرادي . واما النسبة التي تربط تلك المفردات فهي بما انها من المعاني الحرفية الايجادية حسب الفرض لايكون لها الاّ مدلول بالذات وهو الوجود الرابط بين المعاني الاسمية.وعليه لايكون لشيء من الكلام دلالة يصح السكوت عليها ويحصل بها التفاهم اصلاً وهو خلاف الضرورة والوجدان .

هذه هي الوجوه الاربعة ، وقد ذكرناها بنفس عبارة تقريرات بحثه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بتصرف قليل[١] ، الا ان كلا منها لايخلو عن خدش : .

اما الأوّل : فلان الربط كما عرفت من خصوصيات نفس اللحاظ والتصور. وعليه فبذكر لفظ «زيد» يتحقق تصوره ولحاظه بلا اي تقيد ، وبعد ذكر «في الدار» تضاف الى ذلك اللحاظ والوجود الذهني خصوصية ، وذلك لايستلزم أحد المحذورين المذكورين لانه ليس باحداث موجود مرتبط جديد كما لايخفى ولا ايجاداً للربط في الموجود غير المرتبط ، لان الربط من خصوصيات الوجود لا الموجود كما عرفت ، وانما هو اضافة خصوصية الى الوجود ، فهو نظير حدوث الاوصاف على الوجود الخارجي فانها ليست احداثاً لموجود غير الاول كما انها ليست احداثاً لربط في غير المرتبط فلاحظ .

وأما الثاني : فلان المعنى الحرفي ليس مقوماً لموضوعه كي يدعى انه في رتبته ، بل هو من خصوصيات وجود المعنى الاسمي الذهني وطوارئه. وعليه فلابد من فرض وجود معنى اسمي يتعلق به اللحاظ الخاص فهو متأخر رتبة عن المعنى الاسمي لامحالة ، فلايلزم تقدمه او تأخره على نفسه بثلاث رتب .

وأما الثالث : فلأن تقدم المطلوب على الطلب انما هو في ذهن الآمر المتكلم ، وقد عرفت ان الحروف ليست بموجودة لمعانيها ومحدثة لها في ذهنه ، وانما هي موجدة لها في ذهن السامع وليس المطلوب في ذهنه متقدماً رتبة على الطلب . فلايلزم تقدم المعنى الحرفي على نفسه ولا تأخره كما ادعى ، لانه وان كان في صقع الطلب بالنسبة الى السامع الاّ انه لا تقدم للمطلوب على الطلب في ذهنه ، وأما بالنسبة الى المتكلم فهو ليس في صقع الطلب لانه متحقق قبل التلفظ .

وأما الرابع : فلما عرفت من اختلاف دلالة الحروف عن دلالة الاسماء ،

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم . بدائع الافكار ١/٤٣ ـ ٤٥ ـ الطبعة الاولى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فأن الاسماء توجب خطور معانيها في الذهن وتحكي عن الخارج حكاية الكلي عن فرده ومصداقه وما ينطبق عليه . بخلاف الحروف ، فان دلالتها على النسبة الخـارجية بواسطة النسبة الذهنية من باب دلالة الفرد عن الفرد المماثل له ، فللحرف مدلول بالعرض الاّ انه بهذه الكيفية من الدلالة لابكيفية دلالةالاسماء.

والمتحصل : عدم نهوض أي ايراد من هذه الايرادات .

القول الثاني: ما اختاره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) ، ومحصله : ان المعنى الحرفي والاسمي متفاوتان ومختلفان بحسب ذاتيهما وحقيقتهما ، والفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه ، أعني الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي .

وبيان ذلك : ان الفلاسفة ـ كما قيل ـ قسموا الوجود الى أقسام أربعة :

الاول : الوجود في نفسه ولنفسه وبنفسه وهو وجود الواجب تعالىشأنه، فانه موجود قائم بذاته وليس معلولاً لغيره .

الثاني : الوجود في نفسه ولنفسه ولكن بغيره وهو وجود الجوهر ، فانه قائم بذاته ولكنه معلول لغيره .

الثالث : الوجود في نفسه ولكن لغيره وهو وجود العرض ، فانه غير قائم بذاتـه بل متقوم بموضوع في الخارج ، فلايعقل وجود عرض بدون موضوع متحقق في الخارج . ويعبر عن هذا القسم في الاصطلاح بالوجود الرابطي .

الـرابع : الوجود لا في نفسه وهو المعبر عنه بالوجود الرابط في قبال الوجود الرابطي ، وهو وجود النسبة والربط ، فان حقيقة النسبة لاتوجد في الخـارج الاّ بتبـع وجود المنتسبين بلا استقلال لها أصلاً . فهي بذاتها متقومة بالطرفين لا في وجودها . بخلاف العرض فانه بذاته غير متقوم بموضوعه ، وانما ذلك ـ اعني التقوم بموضوع ـ من لوازم وجوده وضرورياته .

وقد استدل بتحقق الوجود الرابط خارجاً ، بانا قد نتيقن بوجود الجوهر

كزيد والعرض كالقيام ، ولكن نشك في ثبوت العرض المقطوع وجوده للموضوع المقطوع وجوده أيضاً . ومن البديهي لزوم تغاير متعلق الشك واليقين لانهما ضدان فاتحاد متعلقهما يستلزم اجتماع الضدين في واحد وهو محال .

وعليه، ففرض تعلق الشك في ارتباط العرض بالمعروض مع اليقين بوجودهما يكشف عن كون متعلق الشك وهو الربط والنسبة ذا وجود غير وجود الطرفين ، وبذلك يثبت تحقق القسم الرابع من الوجود خارجاً .

والذي التزم به المحقق الاصفهاني (قدس سره) : هو ان المعنى الحرفي كالوجود الرابط في كونه معنى متقوماً بالطرفين لا وجود ولا تحقق له الا في ضمن طرفين وليس له وجود منحاز عن وجوديهما . الا ان نقطة الاختلاف بينهما هو ان المعنى الحرفي موطنه الذهن والوجود الرابط موطنه الخارج .

بل يصح ان يقال : ان المعنى الحرفي قسم من الوجود الرابط وهو الوجود الرابط في الذهن القائم بمفهومين الذي يعبر عنه في طي كلماته بالنسبة والربط بين المفاهيم ، دون الوجود الرابط في الخارج المعبر عنه بالنسبة الخارجية ، والذي يشهد على ان اختياره كون المعنى الحرفي الربط الذهني ما ذكره في كتابه «الاصول على النهج الحديث» من ان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي كالفرق بين الوجود الرابط والمحمولي . وما ذكره في نهاية الدراية من توهين تنظيرهما بالجوهر والعرض لان العرض موجود في نفسه لغيره ، وكون الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط لا الرابطي ، كما انه كان يصرح بذلك في مجلس درسه [١] .

واورد عليه المحقق الخوئي (حفظه الله) بوجهين :

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين . الاصول على نهج الحديث /٢٤ ـ ٢٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي ـ نهاية الدراية ١/١٦ ـ ١٩ ـ الطبعة الاولى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول : انـه لو سلمنا تحقق وجود للرابط والنسبة خارجاً غير وجود الجوهر والعرض ، فلا نسلم وضع الحروف و الادوات لها ، لما تقدم امتناع الوضع للموجودات الذهنية والخارجية وتعين وضع الالفاظ لذوات المفاهيم والماهيات ، لان المقصود من الوضع هو التفهيم ، والتفهيم بحصول صورة المعنى في الذهن باستعمال اللفظ ، والموجود الخارجي لايقبل الاحضار في الذهن لانه خلف كونه خارجياً ، والموجود الذهني غير قابل للاحضار ثانياً لان الموجود الذهني لا يقبل وجود ذهنياً آخر .

وعليه ، فيمتنع الوضع للموجود خارجياً كان أو ذهنياً للغويته وعدم ترتب اثر الوضع عليه .

الثاني : انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا امكان الوضع للموجود بما هو موجود ، فلا نسلم وضع الحرف للنسبة ، لاستعماله بلا مسامحة في موارد يمتنع فيها تحقق نسبة مّا حتى بمفاد «هل» البسيطة . فلافرق بين قولنا : «الوجود للانسان ممكن» و «لله تعالى ضروري» و «لشريك الباري مستحيل» ، فان كلمة «اللام» مستعملة في جميع هذه الامثلة على نسق واحد بلا عناية في أحدها ، مع انه يستحيل فرض استعمالها في النسبة في بعضها حتى بمفاد كان التامة ، لعدم تحقق اي نسبة بين الواجب وصفاته ، لان النسبة انما تتحقق بين ماهية ووجودها نظير «زيد موجود» ، فلاحظ [1] .

ولكن الحق عدم ورود كلا الوجهين :

أمـا الأول : فلان امتنـاع وضـع اللفظ للمـوجـود مما أسسه المحقق الاصفهاني والتزم به وقربه بما تكرر من : «ان المقابل لايقبل المقابل والمماثل لايقبل المماثل» . إلا ان ذلك يختص بالاسماء دون الحروف ، فانه التزم بكون

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٧٦/١ ـ الطبعة الاولى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموضوع له فيها هو الوجود الذهني ، والايراد المزبور يدفع بما اشرنا اليه من أن دلالة الحروف وحكايتها تختلف عن دلالة الاسماء ، فانها من قبيل دلالة المماثل على المماثل ، فلايرد فيه المحذور .

واما الثاني : فلأنه يبتني على اخذ الموضوع له هو الوجود الخارجي ، وقد عرفت خلافه وان الموضوع له هو الربط الذهني فلايرد عليه الاشكال ، لان عروض النسبة بين الذات المقدسة والوجود انما يستحيل في الخارج ، وأما في الذهن وعروضها بين المفاهيم المتصورة عنها ، فلا امتناع فيه . والربط الذهني قوامه بالمفاهيم لا بالوجودات الخارجية .

ثم انه (حفظه الله) استشكل في أصل تحقق قسم رابع في الخارج يعبر عنه بالوجود الرابط وحكم : بان الصحيح عدم وجود للربط والنسبة خارجاً قبال وجود الجوهر والعرض ـ وعليه فينهدم اساس هذا الاختيار ، اعني اختيار وضع الحرف للنسبة ـ ، والوجه في ذلك عدم وجود الدليل عليه سوى ما ذكر من البرهان وهو غير تام ، وذلك : لان صفتي اليقين والشك وان كانتا متضادتين فلا يكاد يمكن ان تتعلقا بشيء في آن واحد من جهة واحدة . الا ان تحققهما في الذهن لايكشف عن تعدد متعلقهما في الخارج ، فان الطبيعي عين فرده ومتحد معه خارجاً ، ومع ذلك يمكن ان يكون أحدهما متعلقا لصفة اليقين والاخر متعلقا لصفة الشك ، كما اذا علم اجمالا بوجود انسان في الدار ولكن شك في انه زيد أو عمرو ، فلايكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجي ، فانهما موجودان بوجود واحد حقيقة ، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه الى الطبيعي متعلق اليقين . ومن جهة انتسابه الى الفرد متعلق للشك . او اذا اثبتنا ان للعالم مبدأ ولكن شككنا في انه واجب او ممكن ، على القول بعدم استحالة التسلسل فرضاً . أو أثبتنا انه واجب ولكن شككنا في انه مريد أولا ، الى غير ذلك . مع ان صفاته تعالى عين ذاته خارجاً وعيناً كما ان وجوبه كذلك .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر والشك متعلق بثبوت حصة خاصة منه له ، فليس هنا وجودان احدهما متعلق لليقين والآخر للشك ، بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن فيه من جهة آخرى . وتلخص ان تضاد صفتي اليقين والشك لا يستدعي إلا تعدد متعلقهما في افق النفس ، واما في الخارج عنه فقد يكون متعدداً وقد يكون واحداً . انتهى كلامه كما جاء في تقريرات بحثه للفياض [1] .

القول الثالث: ـ وهو ما اختاره المحقق العراقي ـ وقد اطال (قدس سره) في بيان دعواه ، وحاصل اختياره : ـ بعد ان قرر التغاير الذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ، وانكر على الرأي القائل باتحادهما في الذات والحقيقة ، وان التغاير بينهما في مرحلة الاستعمال من جهة اللحاظ الاستقلالي واللحاظ الآلي ـ ان الحروف موضوعة للاعراض النسبية ، وهي الاعراض المتقومة في وجودها الى طرفين ـ كالابوة والبنوة ـ ، فلفظ «في» ـ مثلاً ـ موضوعة للظرفية المتقومة بالظرف والمظروف ، و «من» موضوعة للابتداء المتقوم بالمبتدأ والمبتدأ منه .

وافاد : بان الموضوع الى نفس الربط والنسبة هو الهيئة التركيبية دون الحروف ، فانها موضوعة الى المعنى النسبي المعبر عنه في الاصطلاح بالوجود الرابطي .

وبذلك يندفع ما قد يرد من : ان المعاني الافرادية تحتاج في افادة المعنى التركيبي الجملي الى رابط يربط بعضها ببعض ، فاذا كان معنى الحرف نفس العـرض النسبي احتاج الكلام الى رابط يربط بعض اجزائه ببعض ، لعدم صلاحيته للربط اذا كان معناه نفس العرض ، فما الذي يكون الرابط إذن ان

---

(١) الفياض محمد اسحاق . محاضرات في اصول الفقه ٧٥/١ ـ الطبعة الاولى .

لم يكن الحرف ؟ ، فانه بما افاده يتبين ان ما يؤدي وظيفة الربط هو الهيئة التركيبية

وقد قرّب (قدس سره) هذه الدعوى ـ كما في تقريرات بحثه ـ بما نصه : «والسيرة العقلائية حسب الاستقراء تدل على ان العقلاء لم يهملوا معنى من المعاني التي تدور عليها الافادة والاستفادة ، من حيث جعل الطريق لها والكاشف عنها وهو الكلام . ولا يخفى ان المعاني الحرفية من أهم المعاني التي يحتاج الانسان الى الدلالة عليها في مقام الافادة والاستفادة . وأيضاً حسب الاستقراء والفحص عما يدل من الالفاظ الموضوعة على المعاني المذكورة ، قد وجدنا الاسماء تدل على الجواهر وجملة من الاعراض ، ووجدنا الحروف تدل على جملة الاعراض الاضافية النسبية ، ووجدنا الهيئات سواء كانت من هيئات المركبات ام من هيئات المشتقات تدل على ربط العرض بموضوعه ، مثلاً لفظ «في» يدل على العرض الأيني العارض على زيد في مثل قولنا : «زيد في الدار» وهيئة مثل «عالم» و «ابيض» و «مضروب» تدل على ربط العرض بموضوع ما وكذلك بقية الحروف تدل على اضافة خاصة وربط مخصوص بين المفاهيم الاسمية»[١] .

والذي يتحصل من مجموع كلامه ، ان الهيئات موضوعة للربط والنسبة بين العرض ومحله . والحروف موضوعة للاعراض الاضافية النسبية .

وبذلك يتفق مع المحققين النائيني والاصفهاني في جهة ـ وهي جهة وضع الهيئات ـ ويختلف معهما في اخرى ـ وهي جهة وضع الحروف ـ وذلك واضح .

والذي يرد عليه أولاً : ان المعنى الحرفي اذا كان هو العرض النسبي فهو لايفترق عن المعنى الاسمي ايضاً ، إذ يكون المعنى الموضوع له لفظ «في» ولفظ «الظرفية» واحد وهو العرض النسبي ، وهو يناهض الوجدان الحاكم بثبوت

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم . بدائع الافكار ٤٩/١ ـ الطبعة الاولى .

الفرق بين معنى اللفظين، فان العرف يرى فرقاً شاسعاً بين معنييهما عند القاء الكلام اليه ، ويرى ان الاعراض التسع بجملتها النسبية من الوجودات المستقلة في ذاتها وانها من المعاني الاسمية .

وثانياً : انه لا يظهر هناك فرق ذاتي بين الاسم والحرف في المعني ، فان لفظ الابتداء لم يوضع لسوى الابتداء الذي يكون من الاعراض النسبية والموضوع له الحرف . فما قرره للحرف من معنى لايخلو عن مناقضة لما افاده في صدر كلامه من وجود الفرق الذاتي بين المعنى الاسمي والحرفي .

وعلى أي حال ، فما أفاده (قدس سره) في معنى الحرف وتقريبه دون مقامه العلمي الرفيع وفكره السامي الدقيق .

وقد أورد عليه السيد الخوئي بثبوت استعمال الحرف في موارد يستحيل تحقق العرض النسبي فيه كالواجب تعالى ، كقوله تعالى شأنه :﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1]،ومثل:«الله عالم بكذا» فان اتصاف الذات المقدسة بالعرض النسبي مما لااشكال في امتناعه ، فلو بنى على وضع الحرف للعرض النسبي يدور الحال في مثل هذه الاستعمالات بين الالتزام بعدم صحة الاستعمال والالتزام بمجازيته وكونه استعمالا مسامحياً ، وكلاهما خلاف الضرورة العرفية ، فان العرف لا يرى في هذا الاستعمال اية مسامحة وتجوز ، ويرى ان استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلالحاظ أيّة عناية ولا رعاية علاقة ومناسبة مما يكشف عن كون الموضوع له الحرف معنى آخر غير ما ذكره ، والا لاختلف الاستعمال حقيقة وتجوزاً باختلاف موارده كما لايخفى[2] .

الا ان الانصاف أن هذا الايراد لا يوجب الانصراف عن الالتزام بهذا

---

(١) سورة طه ، الآية : ٥٦ .

(٢) الفياض محمد اسحاق . محاضرات في اصول الفقه ٧٩/١ ـ الطبعة الاولى .

القول لأنه يرد على غيره ، وهو ما التزم به نفس المورد ـ اعني السيد الخوئي ـ كما سيتضح فيما يأتي ان شاءالله تعالى ، ولا يختص به. كما انه لايختص بهذه الناحية ، بل هو ثابت من ناحية اخرى وهي نفس النسبة والربط فانه مما يمتنع في حق الواجب لتقومها باثنين ، ولا اثنينية بين الصفة والذات المقدسة . فلابد من ايجاد الحل له ، وبذلك يندفع الايراد ولا يبقى لذكره مجال . مضافاً الى ان ما يطلق في اكثر الموارد المذكورة هو الهيئة التي ترد في الصفات دون الحروف ، فانها قلّ ما تتعلق بطرفين احدهما الذات الواجبة ، ولا يلتزم (قدس سره) بوضع الهيئة للعرض النسبي إذ يرى اختصاص ذلك بالحروف فلايتجه الايراد المزبور

القول الرابع: ـ وهو اختيار السيد الخوئي (دام ظله) ـ وقد قرره بقلمه في تعليقته على تقريراته لبحث استاذه النائيني (قدس سره) ، فقال : «والتحقيق ان يقال : ان الحروف باجمعها وضعت لتضييقات المعاني الاسمية وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها ، ومع ذلك لا نظر لها الى النسب الخارجية ، بل التضييق انما هو في عالم المفهومية وفي نفس المعاني ، كان له وجود في الخارج او لم يكن ، فمفاهيمها في حد ذاتها متعلقات بغيرها ومتدليات بها قبال مفاهيم الاسماء التي هي مستقلات في انفسها ، توضيح ذلك : ان كل مفهوم اسمي له سعة واطلاق بالاضافة الى الحصص التي تحته ، سواء كان الاطلاق بالقياس الى الخصوصيات المنوعة او المصنفة او المشخصة . او بالقياس الى حالات شخص واحد ، ومن الضروري ان غرض المتكلم كما يتعلق بافادة المفهوم على اطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بافادة حصة خاصة منه ، كما في قولك : «الصلاة في المسجد حكمها كذا» . وحيث ان حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيرة غير متناهية ، فلابد للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصص المعنى وتقيده ، وليس ذلك الا الحروف والهيئات الدالة على النسب الناقصة كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة أو التوصيف، فكلمة: «في» في قولنا: «الصلاة في المسجد» لا تدل الا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على ان المراد من الصلاة ليس هي الطبيعة السارية الى كل فرد بل خصوص حصة منها ، سواء كانت تلك الحصة موجودة في الخارج ام معدومة ، ممكنة كانت ام ممتنعة ، ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن والواجب والممتنع على نسق واحد وبلا عناية في شيء منها. فتقول : «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت العلم لله تعالى ضروري» و «ثبوت الجهل له تعالى مستحيل» فكلمة «اللام» في جميع ذلك يوجب تخصص مدخوله فيحكم عليه بالامكان مرة وبالضرورة اخرى وبالاستحالة ثالثة . فما يستعمل في الحرف ليس الا تضييق المعنى الاسمي من دون لحاظ نسبة خارجية حتى في الموارد الممكنة ، فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبته كما في الممتنعات وفي اوصاف الواجب تعالى ونحوهما»[1] .

وقد ذكر الفياض في تقريرات بحثه : ان السبب في اختيار هذا القول أمور اربعة :

الأول : بطلان سائر الاقوال .

الثاني : ان المعنى المشار اليه يشترك فيه جميع الموارد لاستعمال الحرف من الواجب والممكن والممتنع. على نسق واحد ، وليس في المعاني ما يكون كذلك.

الثالث : انه نتيجة ما سلكناه في حقيقة الوضع من انه التعهد ، ضرورة ان المتكلم اذا قصد تفهيم حصة خاصة فتفهيمه منحصر بواسطة الحرف ونحوه .

الرابع : موافقة ذلك للوجدان والارتكاز العرفي ، فان الناس يستعملونها لافادة حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج او عدم وجودها ، وعن امكان تحقق النسبة بينها او عدم امكانها ، ودعوى اعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبداهة . فهذا يكشف كشفا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم . اجود التقريرات ١٨/١ ـ الطبعة الاولى .

قطعياً عن ان الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره [١] .

ولابد من التكلم فيما ذكره من جهات :

الاولى : في انه هل يمكن تصحيح كلامه بغير ارجاعه الى ما افاده المحققان النائيني والاصفهاني ، بحيث يكون المراد به أمراً معقولا غير ذاك ، او انه لا يصح الا بفرض كون المراد به ذاك المعنى دون غيره .

الثانية : في بيان صحة ما رتب عليه من الاثر .

الثالثة : في بيان صحة الدليل الذي تمسك به وعدمها .

أما الجهة الاولى : فالحق انه لا يتصور لكلامه معنى معقول غير ما افاده المحقق النائيني ، بيان ذلك : ـ بعد العلم بان ماورد في تقرير الفياض من التعبير بالوضع للحصة الخاصة غير مراد قطعاً ، لان الحصة لا تخرج بالتحصص عن المفهومية الاسمية ، وانما المراد الوضع للتضييق والتحصيص ونحوهما مما هو خارج عن ذات الحصة كما هو صريح كلامه في تعليقته ـ ان التضييق من الافعال التسبيبية التوليدية التي تتحقق باسبابها بلا توسيط الارادة والاختيار في تحققها، بل الارادة انما تتعلق بنفس السبب نظير نسبة الاحراق الى الالقاء ، وهو ـ اعني التضييق ـ مسبب عن الربط والنسبة بين المفهومين بلا اختيار . فالتضييق على هذا مسبب ، والخصوصية والربط سبب ، ولا يمكن حصول التضييق بدون حصول الربط والنسبة بين المفهوم ومفهوم آخر ، فما لم تحصل النسبة بين زيد والدار لا يتضيق مفهوم زيد :

وعليه ، فمراد السيد الخوئي من وضع الالفاظ الحرفية لتضييق المعاني والمفاهيم الاسمية ، ان كان هو وضعها للمسبب ـ اعني نفس التضييق ـ دون السبب فهو غير معقول ، لان الحرف اما ان يوضع لمفهوم التضييق او لمصداقه

---

(١) الفياض محمد اسحاق . محاضرات في اصول الفقه ٨٤/١ ـ الطبعة الاولى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وواقعه .

ويبطل الاول ـ اعني الوضع لمفهوم التضييق ـ وضوح التباين بين ما يفهم من الحرف ومفهوم التضييق بنظر العرف ، مع استلزام الوضع له الترادف بين اللفظين في المعنى ، مضافاً الى ان مفهوم التضييق من المفاهيم الاسمية التي يتعلق بها اللحاظ أصالة واستقلالاً .

ويبطل الثاني ـ اعني الوضع للمصداق ـ وجوه :

الاول : ما اشرنا اليه من امتناع الوضع بازاء الوجود ، لكون الغرض منه تحقق انتقال المعنى عند القاء اللفظ ، والوجود خارجياً كان او ذهنياً لا يقبل الانتقال ويأبى الوجود الذهني من باب ان المقابل لايقبل المقابل او ان المماثل لايقبل المماثل . فيمتنع الوضع بازاء مصداق التضييق الذي هو فعل خارجي .

الثاني : أن الوضع كذلك لايتلاءم مع الحكمة الداعية الى الوضع ـ أعني وضع الحرف ـ ، اذ الغرض منه هو التمكن من تفهيم الحصة الخاصة من المفهوم الاسمي العام ، ولا يخفى ان الغرض لايتعلق الا بتفهيم ذات الحصة بلادخل لعنوان تحصصها وتضيقها اذ لايترتب الاثر على ذلك ، وعليه فمقتضى الحكمة وضع الحرف لنفس الخصوصية الموجبة للتضييق كي يحصل تفهيم الحصة الخاصة من مجموع الكلام وبضميمة الاسم الى الحرف ، لا الوضع لنفس التضييق والتحصيص فإنه خارج عن دائرة الغرض والداعي .

الثالث : انه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق لزم تحقق الترادف بين لفظ الحرف وبين الألفاظ الأسمية الدالة على مصداق التضييق ، فيكون لفظ : «في» مرادفاً للفظ : «مصداق التضييق» وحصة منه. والوجدان قاضٍ بعدم الترادف وكون المفهوم من احدهما يختلف عن المفهوم من الآخر [١] .

---

(١) هذا الايراد لايختص بهذا القول ، بل يجري بناء على ما التزم به النائيني أيضاً ، فان لازم الالتزام =

الرابع : ان المعنى الاسمي والمفهوم العام لايخرج عن الاسمية بالتحصص والوجود ، والا لزم ان يكون جميع المصاديق من المعاني الحرفية ، فوضع الحرف لمصداق التضييق والتحصيص لايوجب كون المصداق من المعاني الحرفية بعد ان كان مفهومه من المعاني الاسمية . وما هو المائز بينه وبين المعنى الاسمي ؟ ومجرد الوضع له لا يكون سبباً لكونه معنى حرفياً ومائزاً بينه وبين المعنى الاسمي كما لايخفى .

والحاصل ، ان فرض وضعها للمسبب وهو التضييق مفهوماً ومصداقاً لا يعرف له وجه وجيه اصلاً .

وان اراد وضعها للسبب، أعني نفس الربط والنسبة ـ كما قد يظهر من بعض عبارة التقريرات ـ فهو عبارة اخرى عما قرره استاذه النائيني ، ولا يكون الاختلاف بينهما الا بالتعبير والبيان .

واما الجهة الثانية : فالتحقيق ان مارتبه على دعواه من صحة عموم استعمالات الحروف حتى في الموارد غير القابلة للنسبة والربط كصفات الباري ، بدعوى : ان الحرف على هذا موضوع للتضييق وهو يتعلق بالمفاهيم لا بالوجودات كي يتوقف ـ كالنسبة ـ على تعدد الوجود الممتنع في ذات الواجب وصفاته. غير تام ، اما مع الالتزام بان الموضوع له هو نفس السبب وهو الربط فواضح جداً ، واما مع الالتزام بان الموضوع له هو المسبب وهو التضييق ،

= بان الحرف موضوع لواقع النسبة تحقق الترادف بين الحرف وما يدل على واقع النسبة من لفظ : «واقع النسبة» ونحوه ، ولا اشكال في فساده . والحل : هو ان كل لفظ يشار به إلى واقع النسبة ونفس المعنى الخارجي موضوع لمفهوم كلي كمفهوم واقع النسبة او مصداقها ونحوه ، وهكذا الحال في مصداق التضييق ، ولم يوضع للفرد الخاص من النسبة ، وانما الموضوع له هو لفظ الحرف فقط ، فلايلزم الترادف حينئذٍ بين لفظ الحرف و لفظ المصداق و نحوه ، مما لم يوضع إلى واقع المصداق و خارجه، بل إلى مفهومه المنطبق على كثيرين ، فلا يتفق معناه مع معنى الحرف ، فإن الاول مفهوم إسمي فلاحظ.

فلوضوح ان المقصود من وضع الحروف للتضييق ليس وضعها لكلي التضييق ومفهومه العام الشامل لجميع الافراد ، بحيث تكون جميع الحروف مترادفة ، بل الموضوع له كل حرف تضييق من جهة خاصة للمفهوم فالموضوع له لفظ: «في» تضييق المفاهيم الاسمية من جهة الظرفية ، والموضوع له لفظ: «من» تضييقها من جهة خاصة اخرى وهي الابتداء ، وهكذا . وظاهر أن التضييق الخاص يتوقف على ثبوت خصوصية وارتباط بين المفهومين الاسميين بحيث ينشأ منه التضييق الخاص فيصح استعمال الحرف فيه ، فلايحصل تضييق مفهوم زيد بكونه في الدار ، الا بتحقق الارتباط والنسبة الخاصة بينه وبين الدار . فيعبر عن ذلك التضييق بالحرف . وعليه فاستعمال الحرف في صفات الله تعالى يتوقف على ثبوت النسبة والارتباط بين الصفة والذات كي تتحقق التضييق المعبر عنه بالحرف . فيرجع الاشكال كما هو ، ولابد من حلّه بحلٍ عام يرتفع به الاشكال في جميع الاقوال . وبعبارة اخرى : ان قولنا : «الوجود لله واجب» يحتاج الى ثبوت نسبة بين الوجود والذات المقدسة تصحح فرض التضييق في الوجود ونسبته الى الله ، كما يحتاج قولنا : «الوجود لزيد ممكن» الى ذلك . وهذا واضح لا خفاء فيه ولا غبار عليه .

ثم انه بناء على ان يكون الموضوع له في الحروف هو التضييق يكون معنى الحرف من المعاني الايجادية ، وهو الأمر الذي فرّ منه مكرراً مدعياً ـ في مقام ايراده على المحقق النائيني في دعواه تعين الايجادية لعدم الاخطارية ـ ثبوت الواسطة بين المعاني الاخطارية المستقلة وبين المعاني الايجادية وهي المعاني الاخطارية غير المستقلة التى عبر عنها بغير الاخطارية أيضاً لعدم استقلالها . فانتفاء كون معنى الحروف اخطارية مستقلة لايعين كونها ايجادية ، بل يمكن ان تكون اخطارية غير مستقلة ، بل هو المتعين وليس معناها ايجادياً.

وبالجملة: فقد التزم بان المعاني الحرفية من المفاهيم غير المستقلة وان

الفرق بينها وبين المعاني الاسمية بالاستقلال وعدمه .

والـوجه في لزوم كونها ايجادية على البناء المزبور : ان المفروض عدم وضعهـا لمفهـوم التضييق لعدم معقوليته ، كما عرفت فهي موضوعة اما لواقع التضييق او لسببه وهو واقع النسبة والربط .

فعلى الثاني : فايجادية المعنى الحرفي واضحة فقد تقدم بيانها .

واما على الاول : فحيث انه لا اشكال في تحقق النسبة عند ذكرالحرف، وقد عرفت ان النسبة سبب لحدوث التضييق فبوجودها يحدث واقع التضييق ويوجد فتحققه في ذهن السامع انما يكون بتبع تحقق النسبة والربط ، وقد عرفت ايجادية النسبة والربط وانها تحصل في ذهن السامع بنفس اللفظ فكذلك التضييق يكون ايجادياً يحصل في ذهن السامع بواسطة اللفظ باعتبار تبعية وجوده لوجود النسبة وهي معنى ايجادي كما عرفت .

كما انه لا واقع له الا في ضمن المفاهيم لانه مسبب عن الربط والنسبة والقائم بالمفاهيم والذي لا حقيقة له الا في ضمنها لانه من كيفيات وجودها .

كما انه بناء على الالتزام بما ذكر يكون المعنى الحرفي من المعاني الآلية لا الاستقلالية .

وذلك : فان وضع الحرف للتضييق باعتبار كون المقصود تفهيم الحصة الخاصة من المفهوم دون المفهوم على سعته ، ظاهر في ان نفس التضييق ملحوظ آلة لتفهيم الحصة ، والا فلا يتعلق غرض مستقل به بخصوصه ، بل الغرض واللحاظ الاستقلالي متعلق بتفهيم الحصة وافادة التضييق طريق الى ذلك .

ولا يجدي تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي في بعض الأحيان ، لانه وان كان ممكناً لأن الآلية ليست من لوازم التضييق التى لاتنفك عنه كما كانت من لوازم الربط والنسبة ، الا انه اذا ثبت كون الاغلب بحسب مقتضى الاستعـمال كون المعنى الحـرفي ملحـوظا آلة وطريقاً لامستقلاً لم ينفع لحاظه

الاستقلالي في بعض الأحيان في ترتب الثمرة عليه، وهي ما سيأتي من امكان الاطلاق في معناه، إذ ما ياتي من الحروف يحمل علي الفرد الغالب. وهو الملحوظ آلة فلا يصح التمسك باطلاقه.

وبالجملة: فنتيجة هذا القول عين نتيجة الالتزام بان الموضوع له هو النسبة وان الآلية من لوازم الموضوع له التي لا تنفك عنه من عدم التمسك بالاطلاق في غير مورد العلم بتعلق اللحاظ استقلالاً كما هو الامر الغالب في الحروف حيث لا يعلم تعلق اللحاظ الاستقلالي بمعناها. فتدبر جيداً.

واما الجهة الثالثة : فقد اتضح وهن ما اعتمد عليه .

أما الأول : فهو مضافاً الى وهنه في نفسه ، اذ بطلان الوجوه الاخرى لا يعني صحة هذا الوجه وتعينه ، ممنوع اذ قد عرفت تصحيح ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني والنائيني وتوجيه كلامهما بنحو لا يرد عليه اي ايراد مما ذكره السيد الخوئي او غيره ، وقد عرفت توجه بعض ما اورده عليهما على كلامه نفسه .

وأما الثاني : فقد عرفت ان اختياره لايصحح استعمال الحرف في جميع الموارد ، وان الاشكال الذي وجهه على المحقق العراقي والاصفهاني من عدم صحة استعمال الحرف في صفات الباري يتوجه على مختاره أيضاً .

وأما الثالث : فصدوره منه عجيب، اذ البحث عن حقيقة المعنى الحرفي ومعرفة الموضوع له الحرف وانه التضييق أو غيره ، انما يأتي في المرتبة المتأخرة عن بيان أصل الوضع وحقيقته بحيث يكون فرض وضعه لهذا المعنى على جميع التقادير لحقيقة الوضع ، فالالتزام بمعنى خاص للوضع لا يقتضي وضع اللفظ الى معنى معين بحيث يكون نتيجة تعيين حقيقة الوضع هو الوضع المذكور ، فالوضع للتضييق على تقدير تماميته يصلح على جميع تقادير معنى الوضع ولا يتعين ان يكون نتيجة الالتزام بمعنى معين ، واذا لم يصح في التضييق لا يصلح

على جيمع التقادير ، ولا يقتضي كون معنى الوضع هو التعهد الوضع للتضييق ، اذ الاشكال والكلام في معقولية تعلق التعهد بذكر الحرف عند ارادة التضييق كالاشكال في معقولية اعتبار العلقة بينهما او جعل الحرف على المعنى المذكور.

وبالجملة : الاشكال يتأتى على جميع تقادير الوضع حتى على تقدير التعهد ، ويحتاج الدعوى الى دليل ولا يكتفى في صحتها باختيار كون الوضع هو التعهد ، اذ الاشكال في صحة خصوص التعهد المذكور.

وأما الرابع : فهو دعوى مجازفة ، اذ بعد ان عرفت ما يرد من الاشكال على المبنى المزبور ، فكيف يكون ارتكازياً ؟!.

والذي ننتهي اليه اخيراً هو الالتزام بما التزم به المحققان النائيني والاصفهاني من انه موضوع للربط والنسبة بين المفهومين الذي هو من سنخ الوجود ، فانه مضافاً الى معقوليته في نفسه وعدم الوصول الى اي أشكال فيه امر ارتكازي وجداني لا يحتاج الى اقامة برهان ، وذلك فان المعنى المزبور يتبادر الى الذهن عند القاء الجملة ، والدال عليه منحصر بالحرف لعدم وجود ما يصلح للدلالة عليه من اجزاء الجملة غيره ، اذ الاسم يدل على نفس المفهوم المرتبط بالآخر لا على الارتباط.

«كيفية الوضع للحروف»

ثم انه يتضح بذلك ان الموضوع له في الحروف خاص لاعام ـ كما ادعاه صاحب الكفاية[1] ـ لان الموضوع له اذا كان عاماً لم يكن معنى حرفياً بل كان معنى اسمياً ، اذ كل ما يفرض كونه عاماً يكون من المفاهيم ـ اذ الوجود لا

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يقبل العموم والسعة ـ ، وقد عرفت ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفاهيم بل من سنخ الوجود وإن المفاهيم معان اسمية . وبتقريب آخر : ان تصور كون الموضوع له عاماً انما يكون بلحاظ الوضع للجامع بين الوجودات الخاصة ، وهو ـ اى الجامع ـ غير متحقق ولا يتصور فيما نحن فيه الا بالغاء خصوصية الطرفين ليكـون الجامع كلي الوجود ، اذ مع ملاحظة الطرفين يكون كل وجود مبايناً للوجود الآخر لانه فرد آخر وكل فرد بخصوصيته مغاير للفرد الآخر . ولا يمكن تجريده عن الطرفين والوضع للكلي ، لتقوم المعنى بهما كما عرفت.

وبالجملة : ان لوحظ الطرفان انعدم الجامع ، وان لم يلحظ لم يكن الجامع من المعاني الحرفية فلا وجه لوضع الحرف له ، لان المعنى الحرفي متقوم بالطرفين كما عرفت .

ثمرة المبحث :

وقـد قررت بانـه مع الالتـزام بعمـوم الموضوع له في الحروف يتصور الاطـلاق والتقييد في معـانيهـا ويظهـر ذلك في موردين : أحدهما : الواجب المشـروط ودوران الأمـر في القيد بين رجوعه الى الهيئة ورجوعه الى المادة . والآخر: في مفهوم الشرط والاستدلال على ثبوته باطلاق اداة الشرط ـ كما يقرر في محله ـ . وهذا بخلاف ما لو التزم بخصوص الموضوع له فانه لا يكون قابلاً للاطلاق والتقييد ، فيعلم بعدم رجوع القيد الى الهيئة ، كما لايمكن التمسك في اثبات المفهوم باطلاق الاداة لعدم ثبوت الاطلاق فيها . وقرّرت بنحو آخر : وهو انه مع الالتزام بآلية المعنى الحرفي لم يصح الاطلاق فيه لاقتضاء الاطلاق والتقييد اللحاظ الاستقلالي لانه حكم على الطبيعة وهو يقتضي لحاظ المحكوم عليه بالاستقلال .

وقد نوقش في التقرير الأول : بان خصوصية الموضوع له لا تنفى صحة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التقييد ، اذ العمـوم والاطلاق الافرادي هو الذي لا يتصور في الخاص دون الاطلاق الاحوالي فيمكن التقييد والاطلاق فيه بلحاظ الاحوال .

وفي التقـرير الثـاني : بانـه كثـيراً ما يكـون المعنى الحـرفي ملحوظا بالاستقلال واثراً للحكم بنفسه . وعليه فلا تظهر الثمرة بلحاظ الجهتين .

والتحقيق : انه مع الالتزام بان معاني الحروف ايجادية ومن سنخ الوجود يمتنع تصور الاطلاق والتقييد فيها ، لا من جهة خصوصية الموضوع لهاوآليته، بل من جهة ان الاطلاق من شأن المفاهيم ، لان الاطلاق عبارة عن السعة في الصدق ، والتقييد التضييق في الصدق وهذا شأن المفاهيم ـ كلية كانت او جزئية ـ دون الوجود غير القابل للصدق على شيء بالمرة ، بل ليس هو الا نفسه . مضافاً الى انه يكون آلياً ولا يتصور ان يكون استقلالياً في حال من الاحوال كما عرفت تحقيقه ، فالثمرة موجودة كما لا يخفى .

هذا كله بالنسبة الى الحروف الداخلة على المفردات .

وأما الحروف الداخلة على الجمل كحروف التمني والترجي والاستفهام وغيرها فقد اتفق الجميع ـ تقريباً ـ على ان معانيها انشائية ايجادية ، وقال بذلك من لا يلتزم بايجادية معنى الحرف ووجه ذلك بان الجملة تكون بدخولها انشائية .

وعليه ، فلابد في تحقيق الحال فيها من معرفة مدلول الجملة الانشائية وأختها الخبرية ، فنقول :

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإنشاء والإخبار

ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) ان الفرق بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية كالفرق بين الاسم والحرف في كونه خارجاً عن دائرة الموضوع له ، فان كلاً منهما موضوع للنسبة الا انها ان قصد بها الاخبار كانت خبرية وان قصد بها ايجاد النسبة كانت انشائية من دون أن يكون قصد الاخبار وقصد الايجاد دخيلاً في الموضوع له[1] .

والذي يظهر انه (رحمه الله) أخذ الموضوع له في الجملة الخبرية والانشائية ونفس الاخبار والانشاء مفروغاً عنه، وجهة الاشكال هو الفارق بينهما وان الانشاء والاخبار دخيلان في معنى الجملة الخبرية و الانشائية أولا ؟ فاناط اللثام عن ذلك بما عرفت .

ولأجل تحقيق الحال ينبغي الكلام في مقامين :

المقام الأول : في تحقيق معنى الاخبار والانشاء .

والمقام الثاني : في تحقيق معنى الجملة الخبرية والانشائية .

اما المقام الاول، فتحقيق الكلام فيه : أن الاحتمالات المذكورة في معنى الانشاء اربعة :

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول : انه ايجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر .

الثاني : انه ايجاد المعنى باللفظ بالعرض ، فلايخرج عن حقيقةالاستعمال، بل هو الاستعمال ـ كما يتضح فيما بعد ـ .

الثالث : انه ايجاد المعنى باللفظ في وعائه المناسب له .

الرابع : انه ابراز الصفات النفسانية باللفظ .

أما القول الأول: فهو مختار صاحب الكفاية وقد أسهب في بيانه في الفوائد، وبيانه بتصرف : ان الانشاء ايجاد المعنى في نفس الأمر لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج، بخلاف الخبر فانه الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه ، والمراد من وجوده في نفس الأمر هو ما لايكون بمجرد فرض فارض، لا انه ما يكون بحذائه شيء في الخارج . فملكية المشتري للمبيع لم يكن لها أي ثبوت قبل انشاء التمليك وانما ثبوتها لا يعدو الفرض كفرض انسانية الجماد أو جمادية الانسان ، ولكن بعد انشائها حصل لها نحو ثبوت وخرجت عن مجرد الفرض وان لم يكن لها ما بازاء في الخارج .

وبعبارة اخرى : ان المعنى بالانشاء يوجد بوجود انشائي ويحصل له نحو تقرر في عالم الانشاء ، وهذا الوجود الانشائي من سنخ الاعتباريات ، واذا كان الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ بنحو وجود فعبر عنه بالوجود الانشائي لم يختص الانشاء بالمعاني الاعتبارية كالملكية ونحوها ، بل يعم المعاني الحقيقية الواقعية كالتمني والاستفهام فيمكن انشاء الصفات النفسانية الواقعية كما يمكن انشاء الامور الاعتبارية ، اذ لم يعتبر في حقيقة الانشاء ايجاد نفس المعنى في عالمه كي يتوقف في امكان انشاء مثل التمني من الامور الواقعية لتبعية وجودها للاسباب التكوينية دون الانشاء ، بل الانشاء يتحقق ولو لم يكن للصفة الحقيقية وجود في الخارج أصلاً ويترتب عليه آثاره لو كانت . كما انه لا يعتبر في الوجود الانشائي ترتب أثر شرعي أو عرفي عليه ، ولذلك لو انشأ المعنى الواحد بلفظ

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واحد مكررا لايخرج كل منها عن الانشاء ، وان لم يترتب على الاول اثر غير التأكيد في المورد القابل للتاكيد ، بل يوجد المعنى بكل انشاء بوجود انشائي مستقل غير الآخر ، ولا يكون من قبيل ايجاد الموجود كي ينفي كونه انشاء كما تخيله الشهيد رحمه الله في القواعد [1] ونفى كون العقد المكرر انشاء لعدم حصول الايجاد به . ونظيره صدوره ممن لا يترتب على قوله أثر شرعا وعرفا كالمجنون اذا تأتى منه القصد ، فانه لايخرج عن الانشاء وان كان لغواً .

وبالجملة : فالانشاء عبارة عن ايجاد المعنى بوجود انشائي اعتباري غير ايجاده في عالمه المناسب له من اعتبار وواقع ولذلك كان خفيف المؤنة ولا يتوقف على ترتب اثر عقلائي عليه ، كما انه يصلح لان يسري في الصفات الحقيقية الواقعية ، ولا تتوقف صحته على ثبوت تلك الصفات في نفس الأمر والواقع في عالمها الخارجي [2] .

ثم انه (رحمه الله) ذكر في فائدة اُخرى ان الفرق بين الانشاء والاخبار من جهتين :

احداهما : ان مفاد الانشاء مفاد كان التامة لا مفاد كان الناقصة كما هو مفاد الخبر .

ثانيتهما: ان مفاد الانشاء يوجد ويحدث بعد ان لم يكن ومفاد الخبر يحكى به بعد ان كان او يكون .

هذا ملخص ما أفاده (قدس سره)[3] . والذي يتحصل منه انه يريد بالانشاء ايجاد المعنى باللفظ بوجود انشائي من قبيل الاعتباريات . فليكن على ذكر منك .

---

(١) الشهيد الاول محمد بن مكي. القواعد والفوائد ١/١١٢ ـ قاعدة ٨٦ ـ الطبعة الاولى .

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم . فوائد الاصول/٢٨٥ ـ المطبوعة ضمن الحاشية .

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم . فوائد الاصول/٢٨٩ ـ المطبوعة ضمن الحاشية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما القول الثاني: فهو الذي اختاره المحقق الاصفهاني، وادعى انه مراد صاحب الكفاية بتقرير اليك نصه : «ان المراد من ثبوت المعنى باللفظ ، اما ان يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت الى اللفظ بالذات والى المعنى بالعرض ، واما ان يراد ثبوته منفصلاً عن اللفظ بآلية اللفظ بحيث ينسب الثبوت الى كل منهما بالذات ، لا مجال للثاني اذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني وسائر انحاء الوجود من اللفظي والكتبي وجود بالذات للفظ والكتابة . وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنى . ومن الواضح أن آلية وجود اللفظ وعليته لوجود المعنى بالذات لابد من أن يكون في أحد الموطنين من الذهن والعين ، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه . والواقع خلافه اذ لايوجد باللفظ موجود اخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات الى نفس المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غير معقول . ووجوده في الذهن بتصوره لا بعلية اللفظ لوجوده الذهني والانتقال من سماع الالفاظ الى المعاني لمكان الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى مع ان ذلك ثابت في كل لفظ ومعنى ولا يختص بالانشاء ، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأول ، وهو ان ينسب وجود واحد الى اللفظ والمعنى بالذات في الأول وبالعرض في الثاني ، وهو المراد من قولهم : ان الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر وانما قيدوه بنفس الأمر مع ان وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه أيضاً بالعرض ، تنبيها على ان اللفظ بواسطة العلقة الوضعية وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت ، فكأن المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ بحيث لاينفك عنه في مرحلة من مراحل الوجود . والمراد بنفس الأمر حد ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمر .

فان قلت : هذا المطلب جار في جميع الالفاظ بالنسبة الى معانيها من دون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اختصاص بالانشائيات .

قلت : الفرق ان المتكلم قد يتعلق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة في موطنها باللفظ المنزل منزلتها ، وقد يتعلق غرضها بايجاد نفس هذه النسبة بايجاد اللفظ المنزل منزلتها ، مثلاً مفاد: «بعت» اخباراً وانشاء واحد وهي النسبة المتعلقة بالملكية وهيئة «بعت» وجود تنزيلي لهذه النسبة الايجادية القائمة بالمتكلم والمتعلقة بالملكية ، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلي اللفظي فليس وراء قصد الايجاد بالعرض وبالذات أمر آخر وهو الانشاء . وقد يقصد زيادة على ثبوت المعنى تنزيلاً الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضاً وهو الاخبار ، وكذلك في صيغة افعل واشباهها فانه يقصد بقوله «إضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلي التنزيلي اللفظي فيترتب عليه اذا كان من أهله وفي محله ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجي مثلاً . وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بين المعاني الخبرية والانشائية ، فلاينتقض باستعمال الالفاظ المفردة في معانيها ، فانها كالانشائيات من حيث عدم النظر فيها الا الى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظياً، غاية الأمر انها لايصح السكوت عليها بخلاف المعاني الانشائية المقابلة للمعاني الخبرية . وهذا أحسن ما يتصور في شرح حقيقة الانشاء. وعليه يحمل ما افاده استاذنا العلامة لا على انه نحو وجود آخر في قبال جميع الانحاء المتقدمة فانه غير متصور . ومما ذكرنا في تحقيق حقيقة الانشاء تعلم ان تقابل الانشاء و الاخبار ليس تقابل مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة ، نظراً الى ان الانشاء اثبات المعنى في نفس الامر والاخبار ثبوت شيء لشيء تقريراً وحكاية . وذلك لأن طبع الانشاء كما عرفت لايزيد على وجود المعنى تنزيلاً بوجوده اللفظي وهو قدر جامع بين جميع موارد الاستعمال ، فان القائل بعت اخباراً أيضاً يوجد معنى اللفظ بوجوده العرضي اللفظي والحكاية غير متقومة بالمستعمل فيه ، بل خارجة

عنه فهي من شؤون الاستعمال ، بل الفرق انهما متقابلان بتقابل العدم والملكة تارة بتقابـل السلب والايجـاب أخـرى ، فمثل: «بعت» واشباهه من الجمل المشتركة بين الانشاء والاخبار يتقابلان بتقابل العدم والملكة، لان المعنى الذي يوجد بوجوده التنزيلي اللفظي قابل لان يحكى به عن ثبوت في موطنه، فعدم الحكاية والتمحّض فيما يقتضيه طبع الاستعمال عدم ملكة، ومثل «افعل» واشباهه المختصـة بالانشـاء عرفاً يتقابلان تقابل الايجاب والسلب ، اذ المفروض ان البعث الملحـوظ نسبة بين اطرافها نظير البعث الخارجي ، غير البعث الملحوظ بعنوان المادية في سائر الاستعمالات كما سمعت منا في اوائل التعليقة ، فمضمون صيغـة «اضرب» مثلاً غير قابل لأن يحكى به عن ثبوت شيء في موطنه بل متمحض في الانشائية، وعدم الحكاية حينئذٍ من باب السلب المقابل للايجاب». هذا نص ما افاده (قدس سره) في تعليقته على الكفاية وهو واضح لا يحتاج الى توضيح[1] . والكلام فيه من جهتين :

الجهة الاولى: في صحة نسبة الوجه المذكور الى صاحب الكفاية، والتحقيق عدم الصحة لانه خلاف ما هو الصريح لكلام صاحب الكفاية، من ان المراد من نحو الوجود هو الوجود الاعتباري بحيث يكون الانشاء من سنخ الاعتبار ، فنسبة ارادة الوجود بالعرض الساري في الجمل الخبرية والانشائية الى صاحب الكفـاية لا وجه لها ، خصوصاً بملاحظة ما يصرح به من ان هذا النحو من الوجود لا يتحقق بالجملة الخبرية .

وأما ما ذكره من الوجه في حمل كلام صاحب الكفاية على ذلك فهو لايفي بذلـك ، اذ لم يدع صاحب الكفاية ان المعنى يوجد بالذات بالانشاء بوجود حقيقي مقولي كي يرد عليه ان الوجود بالذات ينحصر في الحقيقي والذهني .

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١١٣/١ ـ الطبعة الاولى .

والحقيقي لايكون الا اذا كان له ما بازاء في الخارج أو له منشأ اسراع له ما بازاء وهو غير متحقق فيما نحن فيه . والذهني علته التصور لا اللفظ وهو سارٍ في جميع الاستعمالات دون خصوص الاستعمال الانشائي .

بل قد عرفت انه يريد من نحو الوجود الحاصل للمعنى بالانشاء نحو وجود اعتباري ، فلايرد عليه ما ذكر اذ الاعتبار خفيف المؤنة، وتحقق الوجود الاعتباري مما لاينكره (قدس سره) ، كما انه يظهر بانه لا وجه لحمل «نفس الأمر» على ارادة حد ذات الشيء وان اللفظ وجود للمعنى في جميع النشآت ، خصوصاً بملاحظة تعرض صاحب الكفاية في كلامه الى بيان المراد منه وانه اخراج الشيء عن مجرد الا رض . فتدبر .

الجهة الثانية : في تحقيق صحة هذا الوجه في نفسه وان لم يكن مراداً لصاحب الكفاية . والحق انه غير وجيه لوجهين :

الأول : انه لو كان الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ بلحاظ ان وجود اللفظ وجود للمعنى بالعرض ، بقيد ان لا يكون الغرض الحكاية عن الخارج او الذهن ، بل الغرض كان في نفس هذا الوجود العرضي للمعنى ، لزم ان تكون الجملة الخبرية غير المستعملة بقصد الحكاية ، بل بداعي استمرار ارتكاز مدلولها في ذهن المخاطب بتكرارها بلا ان يقصد بها الحكاية ، اذ ليس الداعي الا عدم شرود هذا المعنى من ذهن المخاطب ، لزم ان تكون مثل هذه الجملة انشاء على هذا القول، مع انها لا تعد في العرف من الجمل الانشائية كما لا يخفى .

الثاني : ان كون الانشاء هو ايجاد المعنى عرضاً بوجود اللفظ يبتني امكانه الثبوتي على ثبوت كون الوضع هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى ، فيكون اللفظ وجودا تنزيلياً للمعنى ، وبذلك يكون وجوده وجوداً للمعنى بالعرض ، اذ المنزل نحو وجود للمنزل عليه بالعرض والمسامحة ، فيمكن تصور ان يكون الانشاء هو هذا النحو من ايجاد المعنى . ولكنك عرفت عدم ثبوت هذا المعنى

للوضع والمناقشة فيه وعدم ارتضائه حتى من المحقق الاصفهاني نفسه ، وكون الوضع هو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى أو اعتبار اللفظ على المعنى أو غيرهما . ولا يخفى ان اللفظ لا يكون على هذا وجوداً بالعرض للمعنى ، اذ طرف العلقة الوضعية لايكون وجوداً بالعرض لطرفها الآخر ـ نظير طرفي السلسلة المشدودين بها فان أحدهما لا يكون وجوداً للآخر بالعرض ، والوضع كذلك فانه عبارة عن ربط اللفظ والمعنى برابط وجعل كل منهما طرفاً للارتباط ـ ، والا لكان المعنى وجودا بالعرض للفظ ، ولا يلتزم به أحد .

وبـالجملة: فأساس هذا المعنى للانشاء وهو كون اللفظ وجوداً للمعنى بالعرض غير ثابت فلا : تتجه دعوى ان الانشاء هو هذا النحو من ايجاد المعنى

وأما ما ذكره صاحب الكفاية : فالالتزام به يتوقف على نفي المحذور فيه ثبوتاً واثباتاً .

اما المحذور الثبوتي : فلم يتعرض أحد الى بيان محذور ثبوتي فيه ، ولعله لأجل عدم اهتمامهم فيما ذكره (رحمه الله) أو صرفه الى معنى غير ما ذكرناه . نعم يمكن استفادة دعوى المحذور الثبوتي في الجهة الثانية في البحث ممن يدعي ان الجمل الانشائية لها من المعنى مالا يتلاءم مع تفسير الانشاء بما فسره به صاحب الكفاية ، فتنقيح وجهة النظر فيه نوكلها الى الجهة الثانية .

وأما المحذور الاثباتي : فمعرفة وجوده وعدمه تتوقف على ذكر القولين الآخـرين ومعرفة ايها التام ، فان في بطلان الاقوال الاخرى ومعقولية قول الآخوند مؤيداً له وترجيحاً للالتزام به كما لا يخفى .

وأما القول الثالث : فهو المشهور في تفسير الانشاء ، ومحصله كما أشرنا اليه : هو أن الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي ، بمعنى ان المعنى الاعتبـاري في نفسه يوجد له فرد حقيقي بواسطة اللفظ ، فيكون القاء اللفظ سبباً لتحقق اعتبار العقلاء للمعنى . فالانشاء هو التسبيب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

باللفظ الى الاعتبار العقلائي للمعنى. فيتفق مع قول صاحب الكفاية في انه ايجاد للمعنى بنحو وجود وفي عالم آخر غير عالم اللفظ او الخارج أو الذهن . لكنه يختلف عنه في ان وجوده على اختيار صاحب الكفاية نحو وجود انشائي من سنخ الاعتباريات بحيث يختلف عن سائر الاعتباريات، فالملكية بانشائها بـ: «ملكت» توجد ـ على اختيار صاحب الكفاية ـ بوجود انشائي اعتباري غير وجودها الاعتباري في نفسها وفي وعائها المفروض لها . واما على هذا القول فهي توجد بوجودها الاعتباري الثابت لها في حد ذاتها ، وتتحقق في وعائها المقرر لها وهو عالم الاعتبار العقلائي .

والثمـرة الفقهية المـترتبة على كلا القولين تظهر فيما يحرر من بطلان الصيغة مع التعليق ، وانه يعتبر في صحة العقد او نفوذه تنجيزه ، ويستثنى من ذلك ما اذا كان التعليق قهرياً فانه لا يضر التعليق عليه وعدمه ، بل لا ثمرة فيه بعد ان كان قهرياً وذلك كالتعليق على رضا المالك في بيع الفضولي ، فان الاثر بحسب اعتبار العقلاء انما يترتب مع رضا المالك فالانشاء لا ينفذ الا على تقدير الرضا .

وجه ظهور الثمرة في هذا المبحث : انه اذا التزم بان معنى الانشاء ما هو المشهور من انه استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى في عالم الاعتبار العقلائي ، يتصـور حينئذ قهرية تعليق هذا على أمر ما ، كما لو كان الاعتبار العقلائي متوقفاً على شيء ـ نظير المثال السابق ـ ، واما لو التزم بان معناه ما اختاره صاحب الكفاية من انه استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى بوجود انشائي ، فلا يتصور فيه قهرية التعليق على شيء لانه مرتبط بنفس المنشىء ـ بمعنى ان هذا الوجود الانشائي وان كان عقلائياً الا انه بقصد الانشاء فارتباطه بالمنشىء ـ لا بالعقلاء كي يتوقف عندهم في بعض الصور على شيء ما ، لان ما يقصد ايجاده ليس هو المعنى في وعائه الاعتباري العقلائي ، بل المقصود ايجاده هو المعنى

بوجود انشائي غير وجوده في وعائه المقرر له من اعتبار او غيره، وذلك لا يتوقف على شيء من رضا المالك ونحوه كما لا يخفى .

وبالجملة : فلو التزم بما هو المشهور أمكن تحقق مصداق لصورة التعليق القهري ، بخلاف ما لو التزم بمختار صاحب الكفاية ، فيلتزم ببطلان العقد مع التعليق ـ على القول بالبطلان مع التعليق ـ مطلقاً بلا استثناء . فلاحظ

ثم انه قد يستشكل في الالتزام بما هو المشهور من جهتين :

الأولى : انه يلزم اختصاص الانشاء بما كان وعاؤه الاعتبار كالعقود والايقاعات ، لمعقولية التسبيب لايجادها واعتبارها من العقلاء . ولا يشمل ما كان من الامور الحقيقية الواقعية التكوينية التى لها ما بازاء في الخارج ، كبعض الصفات النفسانية مثل التمني والترجي والطلب والاستفهام ، لان وجودها في وعائها تابع لتحقق اسبابها التكوينية سواء تحقق اعتبارها او لم يتحقق ، اذ ليست هي من الاعتباريات التي تدور مدار الاعتبار وجوداً وعدما ، فلا معنى للتسبيب لايجادها باللفظ كما لا يخفى . مع ان عدها من الانشائيات وكون صيغها من الجمل الانشائية مما لا ينكر ويخفى .

الثانية : ان معرفة تحقق الاعتبار العقلائي تكون بترتيب الآثار من العقلاء عليه ومعاملته معاملة الثابت حقيقة لو تصور له ثبوت حقيقي . ومع عدم ترتب الأثر عليه يعلم بعدم الاعتبار ، لانه يلغو مع عدم ترتيب الأثر .

وعليه ، فيلزم عدم تحقق الانشاء في المورد الذي يعلم بعدم ترتيب الأثر ، لعدم تحقق قصد التسبيب من المنشئ مع علمه بعدم تحقق المسبب ، والمفروض تقوم الانشاء بقصد التسبيب للاعتبار العقلائي . وذلك يستلزم خروج موارد متعددة عن الانشاء مع عدها عرفاً انشاء بلا كلام .

منها : الانشاء المكرر والصيغ المتكررة، لوجود المعنى في عالم الاعتبار بأول انشاء ، فلا يوجد بالانشاء الثاني والثالث ، اذ لا يوجد المعنى في عالم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاعتبار العقلائي مرة ثانية مع فرض ثبوته للغوية الاعتبار ثانياً .

ومنها : بيع الغاصب ، فانه يعلم بعدم ترتيب الأثر على انشائه .

ومنها : بيع الفضولي مع علمه بعدم لحوق الاجازة، فان العقلاء لا يعتبرون الملكية باثر انشائه .

ومنها : بيع غير المقدور تسليمه عادة .

ومنها : المعاملة الغررية .

وغير هذه الموارد مما لا يترتب الأثر العقلائي على الانشاء مع صدقه عرفاً ، ولذلك يقال : لا يصح انشاء الغاصب أو المجنون أو الصبي وهكذا .

ولا يخفى ان هاتين الجهتين لا تردان على مختار صاحب الكفاية ، اذ الانشاء على مختاره ايجاد المعنى باللفظ بوجود انشائي لا في وعائه المقرر له من اعتبار أو غيره ، فيمكن تحقق هذا الايجاد وقصده بلا توقف على تحققه في عالم الاعتبار العقلائي كي ينتفي في مورد لا يتحقق فيه الاعتبار من العقلاء . ولغويته مع عدم الاثر العقلائي ولا تنفى صحة تحقيقه . كما انه يمكن ان يطرأ على الصفات الحقيقية ، اذ يمكن ان توجد بوجود انشائي غير وجودها الحقيقي وفي وعائها المقرر لها ، فلا يقال : ان تحقق هذه الصفات في وعائها تابع للاسباب التكوينية ولا يرتبط باللفظ والاعتبار ، اذ ليس المقصود بانشائها تحققها في وعائها بل تحققها بتحقق انشائي اعتباري في غير وعائها . وقد اشرنا الى ذلك في بيان كلامه ، وقد تعرض هو الى الانشاء المكرر باعتبار . فراجع[1] .

وقد تفصى[2] عن الاشكال من الجهة الاولى ـ اعني اختصاصه بالاعتباريات ـ بان معنى الانشاء ليس هو استعمال اللفظ في المعنى بقصد ايجاده

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم . فوائد الاصول/٢٨٧ ـ المطبوعة ضمن الحاشية .

(٢) المتفصي هو المدقق الشيخ هادي الطهراني (قده) .

في عالم الاعتبار ، بل استعماله لا بقصد الحكاية ، سواء قصد به الايجاد او لم يقصد ، فالمأخوذ في معنى الانشاء هو عدم قصد الحكاية لا قصد الايجاد .

واما الاشكال من الجهة الثانية ـ اعني لزوم خروج بعض الانشائيات عن الانشـاء ـ فقد اجيب عنه في مورد الصيغ المكررة بالالتزام فيما لايقبل التأكيد والشدة والضعف كالملكية ، بلغوية الانشاء الآخر وانه لا يعد انشاء . وفيما يقبل الشدة والضعف كالطلب ونحوه ، بان الانشاء الآخر تأكيد للأول بحيث يكون كل منهما دالاً على مرتبة مّا من الارادة والطلب فيتأكد ولا يكون لغواً[1] .

وأما بيع الغاصب فقد اجيب عن الاشكال به بما ذكره الشيخ في بعض كلماته في المكاسب : من ان الغاصب وان علم بعدم ترتب الأثر العقلائي على تمليكه لعدم كونه مالك المال ، الا انه حيث يكون في مقام الانشاء يدعي لنفسه الملكية ويبنى على انه هو المالك ومن له حق التصرف من باب الحقيقةالادعائية. وعليه فيترتب عليه ما يترتب على المالك من امكان قصد الايجاد ولو لم يتحقق الايجاد حقيقة . وهذا الجواب لا يتأتى في بيع الفضولي لانه لا يدعي لنفسه الملكية كالغاصب، فيبقى الاشكال من جهته على حاله ، كما يبقى الاشكال في الموارد الاخرى .

والتحقيق انه يمكن دفع الاشكال في سائر الموارد، بان يقال : انه ليس المراد من الانشاء هو استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى في عالمه على ان يكون ايجاد المعنى بمنزلة الداعي ـ ويراد من القصد معنى الداعوية ـ ، كي يقال باقتضاء ذلك ترتب الايجاد على الانشاء مباشرة وفعلاً كما هو شأن كل داع ، فانه سابق بوجوده التصوري متأخر بوجوده العيني الخارجي ومترتب فعلاً على

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم .فوائد الاصول /٢٨٧ ـ المطبوعة ضمن الحاشية .

الفعل . فيقع الاشكال حينئذ في بعض الموارد الانشائية لتخلف الايجاد عن الانشاء ، بل المراد به استعمال اللفظ في مقام ايجاد المعنى في وعائه المقرر له . والمقصود به ان يكون المنشىء بانشائه في هذا المقام وبهذا الصدد ـ لا أن يكون غرضه ذلك ـ فينشىء ما يقتضي الايجاد لو انضم اليه سائر ماله دخل في تحقق المعنى ، فان كان ذلك ثابتاً حال الايجاد او لم يكن هناك ما يتوقف ترتب الاثر على انضمامه تحقق المعنى فعلاً ، وإلا روعي في تحققه ثبوت ماله دخل فيه ، فالانشاء ليس دائما علة تامة لترتب الاثر وللايجاد كي يرد الاشكال المذكور ، بل قد يكون جزء العلة للايجاد فيترتب عليه الأثر مع انضمام سائر ماله دخل في التأثير ، ويوجد المعنى المنشأ في وعائه بعد انضمامها ، فالتعبير بالقصد في تفسير الانشاء بلحاظ تأثيره ودخالته في ترتب الاثر اما بنفسه أو مع غيره واطلاق القصد في مثله متعارف لا بلحاظ انه علة تامة لتحققه كي يشكل عند تخلف الأثر في صدق الانشاء ، ولو عبّر بانه استعمال اللفظ في مقام ايجاد المعنى كان أوضح . واندفاع الاشكال ـ على هذا التوجيه لكلام المشهور ـ في موارد الجهة الثانية واضح .

أما في الانشاء المتكرر فلان المنشئ العاقل انما ينشئ ثانياً بقصد تحقق المعنى في عالم الاعتبار لو لم يكن الانشاء الأول كافياً في تحققه لاحتمال تحقق الخلل فيه . ولا يفرق في ذلك بين ما يقبل الشدة والضعف فيؤكد وما لا يقبل كما لا يخفى .

وأما في بيع الغاصب والفضولي ، فلأنهما ينشئان ما يقتضي الايجاد لو انضم اليه رضا المالك فيتحقق منهما القصد بالمعنى الذي ذكرناه ويكونان في مقام الايجاد . وهكذا الحال في سائر موارد الاشكال .

نعم لا يندفع بهذا التوجيه الاشكال من الجهة الاولى ، فان الانشاء يختص بما كان المعنى المنشأ من المعاني الجعلية الاعتبارية لا الواقعية التكوينية

كالتمني وغيره ، اذ لا معنى لجعلها واعتبارها ، بل وجودها يتبع اسبابها التكوينية اعتبرها معتبر اولا . والتوجيه المزبور لم ينظر فيه الى هذه الجهة من الاشكال ، بل النظر فيه متركز على الجهة الاخرى .

وعلى أي فلا ضير في خروج الصيغ الدالة على التمني وغيره مما يشاكله عن الانشاء وليس هو بمحذور فسيأتي تحقيق الحال فيها .

واذا تبين عدم ورود اي اشكال في الوجه المشهور للانشاء دار الامر بينه وبين مختار صاحب الكفاية .

والذي يقرب الالتزام به ويبعد مختار صاحب الكفاية : انه لا دليل لما ذكره صاحب الكفاية اثباتاً ، بل هو وجه ثبوتي صرف لا شاهد له في مقام الاثبات ، بل ظاهر المرتكز من ان المنشئ ينشئ نفس المعنى قاصداً ايجاده في وعائه المناسب له بحيث يرى نفسه بمنزلة موجد السبب للامر التكويني ، لا انه ينشؤه لايجاده في عالم غير عالمه ثم يترتب عليه وجوده في عالمه الخاص .

ظاهر ذلك اثبات الرأي المشهور ونفي راي صاحب الكفاية ، وبذلك يترجح التفسير الثالث على التفسير الثاني[1] .

---

(١) لا يخفى انه قد وقع الاتفاق على ان للانشاء نحو ثبوت قبل تحقق شرائط فعليته ، فللحكم ثبوت قبل تحقق شرط الفعلية ، وهو المعبر عنه بالحكم الكلي في قبال عدمه ، وللملكية نحو وجود بمجرد الانشاء قبل فعليتها واعتبارها من العقلاء او الشارع ، وهذا أمر وجداني يعترف به كل أحد على الاختلاف في المراد في الانشاء.

وهـذا ما نعبّر عنه بالوجود الأنشائي وبملاحظة هذه الجهة يمكن ان ننفي سائر الاقوال في الانشاء .

اما القول الاول : فمقتضاه انعدام الانشاء بتصرم اللفظ ، لان ما به وجود المعنى هو اللفظ والمفروض تصرمه ، الذي ينافي ما قلناه من وجود المنشأ بنحو مستمر.

واما قول المشهور : فلان ثبوته يتوقف على تحقق الاعتبار العقلائي او الشرعي في وعائه المناسب له . وهذا قد يتوقف على شرائط خاصة ، فإذا لم تتوفر لم يتحقق الاعتبار للمنشأ وهو خلاف للوجدان،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما القول الرابع: ـ فهو الذي التزم به السيد الخوئي (دام ظله) ـ وهو كون الانشاء ابراز ما في النفس من الصفات من اعتبار او غيره بواسطة اللفظ [١] .

وقد قرب مدعاه بنفي ما ذهب اليه المشهور ، بدعوى ان الاعتبار الشخصي بيد المعتبر نفسه فلايناط باللفظ ، والاعتبار العقلائي يتوقف على استعمال اللفظ في المعنى فلابد من تشخيص المعنى . هذا مع ان من الامور الانشائية مالا يقبل الاعتبار كالتمني والترجي ونحوهما من الصفات الحقيقة .

ولا يخفى ان توقف الاعتبار العقلائي علي استعمال اللفظ في معنى لايلازم فرض الانشاء كما ذكره ، اذ يمكن ان يفرض ان معنى الهيئة هو قصد الايجاد كما التزم في الهيئة الخبرية بان معناها قصد الحكاية ، فاذا استعملت الهيئة الانشائية في قصد الايجاد ترتب عليه الاعتبار العقلائي ، فلا يلزم فرض الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني. فتدبر .

وقد خلط في مقام تعريفه بين المقام الثاني ـ اعني معنى الجملة ـ والمقام الأول ، حيث ادعى ان الصيغ الانشائية وضعت لابراز الصفات الموجودة في النفس وان الاثر انما يترتب عليها مع ابرازها لا عليها فقط ولو لم تبرز . والذي يستفاد من كلامه ان الشخص يتحقق منه الاعتبار ـ مثلاً ـ ثم يبرزه بالصيغة . فالانشاء عنده هو نفس الاعتبار او ان الاعتبار مقوم للانشاء .

ولذلك يرد عليه:

= لصدور البيع والتمليك عند عقد الفضولي مع الجزم بعدم تحقق الاجازة فضلاً عن عدم تحققها فعلاً.

واما القول الرابع : فان مقتضاه انه لو رفع المنشيء يده عن اعتباره يرتفع المنشأ ، مع ان اجازة المالك تتعلق ببيع الفضولي وعدمه ولو مع رفع الفضولي يده عما أنشأه ، فلو لم يكن الوجود الانشائي غير الاعتبار الشخصي لم يكن معنى صحيح لتعلق الاجازة بالبيع الفضولي إلا وجود لشيء حال الاجازة على بعض الاقوال.

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١/٩٣ ـ الطبعة الاولى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اولاً: ان الاعتبار الشخصي وان التزم به بعض الأكابر، إلا انه لا أساس له ولا وجه بعد امكان التوصل الى الاعتبار العقلائي باللفظ مباشرة كما هو مقتضى الرأى الثالث المشهور، اذ لم يثبت فيه أي محذور، فالاعتبار الشخصي بعد هذا يكون لغواً محضاً وليس بذي أثر. نعم لو فرض امتناع الاحتمال الثالث وثبوت المحذور فيه امكن دعوى صحة الاعتبار الشخصي من باب انه يكون موضوع الاعتبار العقلائي، لكن عرفت انه لا محذور فيه.

وثانياً: ان معنى الاعتبار هو بناء المعتبر على ما اعتبره، فيقال عند اعتبار العقلاء الملكية لزيد انهم بنوا على انه مالك وانهم يرونه مالكاً. ونحو ذلك من التعبيرات المرادفة، وعليه فاعتبار الشخص زيداً مالكاً ـ عند ارادة بيعه شيئاً ـ معناه انه بنى على انه مالك وبعد ذلك يبرز هذا الاعتبار باللفظ.

وهـذا المعنى يخالف الـوجدان والضرورة، فان الشخص قبل التلفظ بالصيغة لايبني على ان زيداً مالك ولا يرتب آثار الملكية عليه في نفسه ولا ينظر اليه نظر المالك بل هو يقصد تمليكه بالصيغة بحيث يبني على مالكيته بعد ذكرها لا قبله كما لايخفى.

وثالثاً: ان من المعاني الانشائية ما لايقبل الجعل والاعتبار أصلاً كالانفاذ، فان نفوذ المعاملة معناه تأثيرها وترتب الأثر المرغوب عليها، والتأثير غير قابل للاعتبار لما قرر في منع جعل السببية ونحوها من الأُمور الانتزاعية، من انها ان جعلت بنفسهـا بلا جعل المسبب كان ذلك منافياً للسببية، لان معناها تحقق المسبب عند وجود السبب، وان جعل المسبب استغني عن جعلها بجعله لتحققها قهراً لانتزاعها عن وجود المسبب عند وجود السبب. والنفوذ مثل السببية من الامـور الانتزاعية، بل هو في معناها لانه عبارة عن تأثير العقد في المسبب، فاعتباره ممتنع، بل المجعول انما يكون هو الاثر وينتزع من جعله التأثير والنفوذ. ولا يخفى ان اجازة المعاملة الفضولية قد تكون بلفظ: «أنفذت»، وهو ـ أعني

الانفاذ ـ لايقبل الاعتبار كما عرفت، فيلزم أن لاتكون انشاءً على هذا التفسير مع ان كون الاجازة من الانشائيات مما لا يخفى.

واما لو كانت بلفظ القبول مثل: «قبلت» فالايراد لايتأتى، اذ قد يدعى بان الاعتبار تعلق بنفس المسبب، والمنشأ هو نفسه لا التأثير والسببية. بدعوى: ان القبول عرفاً في معنى الاقرار بالتمليك الحاصل وجعل طرفه نفسه لا المنشيء الفضولي، فيكون انشاء التمليك مباشرة.

وبالجملة : من مجموع ما ذكرنا ومما سيأتي من الاشكال على معنى الصيغة الانشائية يحصل الجزم بعدم صحة هذا الاختيار. هذا مع انه (حفظه الله) لم يتعرض لنفي ما ذكره صاحب الكفاية وابطاله، وانما تعرض لنفي المذهب المشهور خاصة، وهذا على خلاف اسلوب التحقيق.

فالمتعين في معنى الانشاء من بين الآراء هو الرأي الثالث المشهور بين الاعلام لارتكازه في الاذهان.

هذا كله في الانشاء. واما الاخبار فلا خلاف في معناه، وانه هو استعمال اللفظ في المعنى بقصد الحكاية عن ثبوته في موطنه ووعائه من ذهن أو خارج.

وأما المقام الثاني، فتحقيق الكلام فيه: انه قد نسب الى المشهور دعوى كون الموضوع له الجملة الخبرية ثبوت النسبة أو لا ثبوتها في الخارج، فمدلولها ثبوت النسبة في الخارج او لا ثبوتها. فالثبوت معنى الجملة الايجابية وعدم الثبوت معنى الجملة السلبية.

واورد السيد الخوئي على ذلك بوجهين:

الاول: ان مقتضى كون مدلول الجملة الخبرية ثبوت النسبة او لا ثبوتها حصول العلم بثبوتها او عدمه بمجرد اطلاق الجملة، مع ان الوجدان قاض بعدم ذلك، وانه لولا القرائن الخارجية أو الاطمئنان الشخصي بصدق المخبر لا يحصل العلم من الجملة لو خليت ونفسها، بل لا يحصل الظن.

والتفصي عنه بان وضع الجملة لثبوت النسبة او لا ثبوتها لا يقتضي سوى تصوره وانتقال الذهن اليه عند اطلاق الجملة كالوضع للمفردات، اذ العلم الذي يقتضيه الـوضع انما هو العلم التصوري لا التصديقي. وحصول تصور ثبوت النسبة او لا ثبوتها عند اطلاق الجملة لا يكاد ينكر من أحد.

مندفع: بما تقرر من ان دلالة الجملة على معناها تختلف عن دلالة الالفاظ المفردة، فان دلالة الالفاظ المفردة تصورية، و دلالة الجملة تصديقية، والتصديق يعتبر فيه العلم والاذعان، فمقتضى وضع الجملة لثبوت النسبة ـ بضميمة كون دلالتها على معناها تصديقية ـ حصول العلم التصديقي بثبوت النسبة في الخارج عند اطلاق الجملة، وقد عرفت عدم حصوله.

الثاني: ان الوضع كما عرفت تحقيقه عبارة: عن التعهد بشيء عند ذكر اللفظ، ولا يخفى ان التعهد لابد ان يتعلق بامر اختياري يمكن فعله للمتعهد، وعليه فيمتنع الوضع لثبوت النسبة، لان مقتضاه تعهد الواضع ثبوت النسبة في الخارج عند ذكر الجملة، وثبوت النسبة ليس من الامور الاختيارية فلا يصح تعلق التعهد به.

ولاجل ورود هذين الاشكالين عدل عن اختيار المشهور الى اختيار كون الموضوع له الجملة الخبرية قصد الاخبار عن ثبوت النسبة والحكاية عنها، وهو امر اختياري يمكن تعلق التعهد به. كما ان الدلالة تكون تصديقية، اذ باطلاق الكلام والقائه يعلم بان المتكلم يقصد الحكاية والاخبار.

فيمكن الالتزام بهذا الرأى بلا ورود المحذورين السابقين، واختيار كون الموضوع له الجملة الانشائية ابراز الصفات النفسية من طلب او تمن او اعتبار شيء،فالصيغ الخبريةوالانشائية تتفقان في كون الموضوع له هو ابراز شيء، وان لها دلالة تصديقية إلا انهما يختلفان، في ان موضوع الابراز في الخبرية امر يحتمل فيه التحقق وعدمه ويحتمل فيه الصدق والكذب، والمنظور في ما يقال من ان

الجملة الخبرية تحتمل الصدق والكذب هو هذا المعنى، والا فنفس مدلول الجملة غير قابل للصدق والكذب. بخلافه في الانشائية فانه لا يحتمل فيه ذلك.

ويتلخص الفرق بين هذا الالتزام وبين الالتزام الآخر في امرين:

الأول: ان الموضوع له على هذا الالتزام هو قصد الحكاية عن ثبوت النسبة. واما الموضوع له على الالتزام الآخر فهو نفس النسبة او ثبوتها المحكي عنه.

الثاني: ان قصد الحكاية على الالتزام الآخر يكون بمنزلة داعي الداعي للاستعمال، إذ الداعي الأول للاستعمال هو تفهيم النسبة وايجاد صورة النسبة في الذهن، وهذا التفهيم والابراز تارة يكون بداعي الحكاية عنه، واخرى يكون بداعي الاستهزاء ـ مثلاً ـ فداعي الحكاية يكون داعياً الى التفهيم الذي هو داع للاستعمال.

واما على هذا الالتزام فهو الداعي الاولي للاستعمال والتكلم، اذ يوضع الكلام لامر آخر غيره، فلاحظ [١].

والكلام مع السيد الخوئي يقع في جهتين:

الجهة الاولى: في تمامية ما ساقه سبباً للعدول من تعريف المشهور للجملة الخبرية واختيارهم في الموضوع له الجملة وعدم تماميته، والحق انه غير تام.

أما الوجه الاول: فلأن المراد من كون دلالة الجملة الخبرية تصديقية ليس انها بالقائها توجب الاذعان بالنسبة، بل ان مدلولها أمر لو تعلق به العلم كان تصديقياً، بخلاف مدلول المفردات فانه لا يتعلق به الاذعان أصلاً.

ويشهد لما ذكرناه: انهم لا يلتزمون بان دلالة الجملة الانشائية تصديقية، حتى من يلتزم بما التزم به السيد الخوئي من وضع الصيغ الانشائية للطلب ونحوه.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٨٥/١ ـ الطبعة الاولى.

فانه لو كان المراد من الدلالة التصديقية ما ذكره من حصول العلم بمدلولها بالقائها لم يصح الالتزام به الا بالالتزام بالوضع لتفهيم النسبة لا نفس النسبة، والالتزام بذلك يقتضي الالتزام بتصديقية الدلالة في الجملة الخبرية والانشائية، وقد عرفت انهم لا يلتزمون بذلك في الجملة الانشائية، فيكشف عن كون المراد من الدلالة التصديقية معنى غير ما ذكر، وهو ما بيناه.

وأما الوجه الثاني: فلانه ـ مضافاً الى ما عرفت من الاشكال في أصل المبنى. وتقريبه بنحو آخر أوجه منه وان لم يسلم عن الاشكال ايضاً، وهو جعل متعلق التعهد ذكر اللفظ لا المعنى فراجع ـ منقوض بالوضع للمفردات، فان الـذوات والطبائع التى توضع بازائها الالفاظ غير اختيارية للواضع المتعهد، فيمتنـع الـوضـع له بمقتضى كون الـوضع هو تعهد المعنى عند ذكر اللفظ، لاستلزامه تعلق التعهد بامر غير اختياري وهو ممتنع.

وبتعبير آخر: ان متعلق التعهد ان كان لابد ان يكون نفس الموضوع له فلابد ان يكون اختيارياً، انتقض ذلك بالوضع للمفردات من الذوات والطبائع ونحوهما. وان لم يلزم ان يكون هو الموضوع له، بل متعلقه قصد تفهيم المعنى، وذلك يصحح كون المعنى هو الموضوع له كما هو المفروض، فليكن الأمر كذلك فيما نحن فيه ـ اعني الجملة الخبرية ـ، فيكون المتعهد به قصد الاخبار عن ثبوت النسبة والموضوع له نفس ثبوت النسبة، كما كان المتعهد به في لفظ: «زيد» لذاته قصد تفهيم الذات والموضوع له نفس الذات، فلاحظ جيداً.

الجهة الثانية: في صحة ما اختاره معنى للجملة الخبرية والانشائية وعدم صحته.

والحق عدم تماميته أيضاً.

أمـا عدم صحـة ما اختاره للجملة الخبرية من معنى، وهو كونه قصد الحكاية عن ثبوت النسبة وانها موضوعة لابراز هذا القصد دالة عليه وعلى كون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المتكلم في مقام الاخبار. فلوجهين:

الاول: تخلفه في بعض الصيغ الخبرية غير المستعملة في قصد الحكاية عن مدلولها، كجملة: «أن زيداً قائم» في قول القائل: «سمعت أن زيداً قائم»، فان مجموع الجملة اخبار عن السماع بقيام زيد الا ان جملة: «ان زيداً قائم» غير مقصود بها الحكاية عن ثبوت النسبة بين: «زيد» و: «قائم»، بل هي دالة على ثبوت النسبة فقط، وهي بهذا اللحاظ كانت متعلقاً للسماع، وبهذا الاعتبار صح الاخبار عن السماع بها. لان متعلق السماع هو النسبة والمقصود الحكاية عن السماع بها، فلو لم تكن دالة على النسبة لم يتم الكلام، اذ ليس ما يدل على النسبة غيرها، وكقوله «اخبرني بكرٌ بان عمراً قائم»، وهو يعلم بكونه زيداً، فانه ليس بصدد الاخبار عن قيام عمرو، مع ان جملة «ان عمراً قائم» مستعملة في معناها قطعاً.

وكالأستعمالات الكنائية، فان المقصود الحكاية عن اللازم دون الملزوم مع دلالة الجملة على الملزوم فلو لم تدل على الملزوم وهو ثبوت النسبة الملزومة لنسبة اخرى المقصود الحكاية عنها لما صحت الكناية.

والحاصل: ان من الجمل الخبرية ما لا يستعمل في قصد الحكاية، بل لا يدل الا على النسبة، فمقتضى الالتزام المذكور عدم كونها من الجمل الخبرية مع انها كذلك بلا كلام وتوقف.

يضاف الى ذلك، أولا: ان نتيجة الوضع لمعنى هو حكاية اللفظ عنه وتفهيمه به وابرازه به ودلالته عليه، فلو كان الموضوع له الجملة الخبرية هو قصد الاخبار كان مدلولها ذلك بحيث يكون المحكي بها هو قصد الحكاية، وذلك مخالف لما عليه الوجدان والعرف، فان العرف يرى ان مدلول الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة لا قصد الاخبار عنها، فيرى ان المتكلم حكى عن ثبوت النسبة لا انه حكى قصد الحكاية عن ثبوت النسبة، بل هذا المدعى يمكن ان يستفاد

من كلامه هو، حيث صرح بان المتكلم يقصد الحكاية عن ثبوت النسبة بالجملة.

وثانيا: ان الدليل الذي ساقه لاختيار هذا الوجه هو دعوى انه يستفاد عند اطلاق الجملة الخبرية كون المتكلم في مقام الاخبار وانه يقصد الحكاية. ونظير هذا موجود في استعمال الالفاظ المفردة، فان المتكلم اذا اطلق اللفظ المفرد يفهم انه في مقام تفهيم معناه وابرازه، فلما لم يلتزم في المفردات بانها موضوعة لقصد تفهيم المعنى كما التزم بذلك في الجملة الخبرية؟، وانما التزم بانها موضوعة لذات المعنى لكن مقيدة بتعلق الارادة والقصد.

ولو اراد ان يلتزم بان الموضوع له في المفردات هو قصد التفهيم والابراز كما لا تأباه بعض عبارات بعض تقريراته[1]، للزم ان يلتزم ان الدلالة في باب المفردات تصديقية ايضاً كما في باب الجمل، لوحدة الملاك وهذا مما لا يلتزم به.

فيكشف ذلك عن ان ما استند اليه في اثبات مدعاه غير مجد وانه لازم اعم للوضع فلا يكشف عن الوضع.

وثالثاً: ان النسبة المقصود تفهيمها معنى من المعاني التى تحتاج الى وضع شيء لها، فاذا كانت الجملة موضوعة لقصد تفهيمها فما هو الموضوع لها؟.

الثـاني: ان المتصور في قصد الحكاية الموضوع له الصيغة امور ثلاثة: أحدها: التصميم والعزم على الاخبار. ثانيها: كون المتكلم بصدد الاخبار وفي مقام الحكاية. ثالثها: كونه قاصداً الحكاية والاخبار بهذه الجملة بحيث يكون الاخبار والحكاية داعياً لذكر الجملة. ومراد القائل هو الثالث دون الاولين، لانه يذهب الى انه بالقصد المذكور يكون الكلام خبراً و فرداً من افراد الاخبار، مع انه قد لا يترتب مباشرة على أصل العزم او كونه في مقام الاخبار استعمال الصيغة الخبرية بل يستعمل الصيغة الانشائية ولا يكون اخباراً بلا كلام. فالمتعين هو

---

(١) بحرالعلوم علاءالدين. مصابيح الاصول ٥٩/١ ـ الطبعة الاولى.

الثـالث، فانـه المساوق لاستعمال الجملة الخبرية وبه تكون الجملة من افراد الاخبار، ومصداقاً للخبر. ولا يخفى ان الداعي ما يكون بوجوده الذهني سابقاً وبـوجـوده الخارجي لاحقا مترتباً على الشيء بلا فصل. فاذا كانت الحكاية المأخوذة في معنى الجملة الخبرية من قبيل الداعي فلابد من فرض كون الحكاية عن ثبوت الجملة للنسبة امراً يترتب على الجملة في نفسه كي يكون داعياً الى الاستعمال، ويكون الاستعمال بلحاظه، وهذا انما يتلاءم مع الوضع لنفس ثبوت النسبة لا لقصد الحكاية، اذ بعد فرض كون القصد ههنا بمعنى الداعي فلابد ان يفرض مدلول الجملة أمراً غير القصد يكون مدعاة للاستعمال وموضوعا للقصد.

وقد يقال: اذا كان الموضوع له هو قصد الحكاية عن ثبوت النسبة كان ثبوت النسبة قيد الموضوع له، فصح ان يكون داعياً ولو بلحاظ دلالة الكلام عليه بالالتزام وبتبع دلالته على المقيد به وهو نفس القصد.

لكنه غير وجيه: لان ما أخذ قيد الموضوع له هو ثبوت النسبة بنحو الاطلاق وبلا تقييده بنسبة خاصة. والداعي الباعث للاستعمال هو تفهيم النسبة الخبرية الخاصة، لوضوح تفاوت انحاء النسب و تفاوت الجمل في الدلالة عليها، فنحو النسبة المدلول عليها بجملة: «قام زيد» غير نحو النسبة المدلول عليها بجملة: «زيد قائم» او «ان زيداً قائم». فالمدلول عليه بالالتزام هو كلي النسبة وهو لا يصلح للداعوية، فلا يمكن فرض كون الداعي الحكاية عن النسبة الخبرية الخاصة الا بفرض قابلية الكلام بنفسه لتفهيمه في مرحلة سابقة على الداعوية، وهو يقتضي الوضع لثبوت النسبة.

ومن هنا تتضح تمامية الايراد على الوجه المزبور ـ أعني الوجه في وضع الجملة الخبرية ـ بانه نرى بالوجدان بانه عند اطلاق جملة: «زيد قائم» نفهم معنى آخر غير نفس المعاني الافرادية وهو ثبوت النسبة بينهما. والدال منحصر

بالهيئة التركيبية وذلك يقتضي وضعها لذلك.

اذ الجواب عنه: بان الدلالة على ذلك انما كان بواسطة الدلالة على قصد تفهيم النسبة، اذ تصور ثبوت النسبة يكون مع ذلك قهرياً للعلم بقصد تفهيمه. فلا دلالـةلانسباق ثبوت النسبة على الوضع له لانه يتلاءم مع الوضع لقصد الحكاية عن ثبوتها.

لا يتجه بعد ما عرفت من ان القيد المأخوذ والمدلول عليه بالالتزام ـ لو تم الوجه المزبور ـ هو كلي النسبة، والمتبادر عند اطلاق الجملة ثبوت النسبة الخاصة والتبادر علامة الوضع، اذ لا مقتضى سواه في المقام.

نعم، الايراد عليه: بان المراد بالابراز ان كان مفهومه، فيلزم الترادف بين الهيئة و بين لفظ الابراز وهو باطل كما لايخفى، وان كان مصداقه، فهو مما لا يلتزم به القائل لانه لا يرى صحة الوضع للموجود الخارجي لعدم قابليته للانتقال الذهني الذي هو غاية الوضع، لان الانتقال يتعلق بالمفاهيم لا بالمصداق.

غير وجيه: لان الابراز الوارد في التعبير غالباً لم يؤخذ في الموضوع له، بل الموضوع له هو القصد، والابراز بمنزلة الداعي للوضع، فاللام في قوله: «وضع لابراز..» لام التعليل لا لام الاضافة والملك. ومثله الحال في الابراز في الجمل الانشائية، اذ قد توهم بعض عباراته انه هو الموضوع له بمعنى كونه طرفاً للعلقة الوضعية، ولكن مراده انه الموضوع لاجله، اذ لا معنى لكون الابراز طرفاً للعلقة الوضعية، مع انه لا يوجد الا بالاستعمال. فالاستعمال موجد للابراز لا كاشف عنه فتدبر.

ولكن يرد عليه نظيره بالنسبة الى قصد الحكاية الذي فرضه موضوعاً له، فيقال ان المراد ان كان هو مفهوم قصد الحكاية لزم صحة الترادف بين الهيئة وقصد الحكاية وهو باطل جزماً، لعدم صحة وضع أحدهما موضع الآخر. وان كان هو واقع قصد الحكاية فهو خلاف ما التزم به القائل من لزوم كون الوضع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للمفاهيم.

واما عدم صحة ما اختاره للجملة الانشائية من معنى ـ الذي يتلخص في ان الجملة الانشـائية موضوعة بقصد ابراز الصفات النفسانية الحاصلة في النفس من تمن وترجّ واستفهام واعتبار، فهي موضوعة لواقع هذه الصفات لا لمفهومها، بمعنى ان الواضع تعهد بانه متى ما كان في نفسه احدى هذه الصفات ذكـر الهيئـة الخاصة بها، ولذلك يكون الاتيان بالجملة الانشائية موجباً للعلم بحصول هذه الصفة في نفس المتكلم فيرتب عليه آثارها، وليس موجباً للتصور والخطور، فانه من شأن المفاهيم لا الوجودات ـ فلوجهين:

الأول: ان ذلك انما يتم في غير ما اذا كانت المادة موضوعة لمفهوم الصفة النفسانية الموضوع لها الهيئة نظير: «ملكت»، فان الهيئة تدل على الاعتبار القائم بالنفس، والمـادة تدل على الملكية، وهي غير مفهـوم الصفـة النفسانية، أعني الاعتبار كما لا يخفى، فالمجموع من الهيئة والمادة يدل على اعتبار الملكية.

وأمـا فيما اذا كانت المـادة موضـوعـة لمفهـوم الصفة النفسانية مثل: «اعتبرت» ان قصد بها الانشاء أو: «اتمنى» المقصود بها إنشاء التمني، فلا يتم ما ذكر، لان معنى الكلام ـ بمقتضى ما ذكر بملاحظة المجموع من الهيئة والمادة ـ اعتبار الاعتبار وتمنى التمنى ولا ريب في فساده ولا يلتزم به القائل مع انه لازم قوله.

وهكـذا لا يتم ما ذكر فيما كان المنشأ لفظا غير المقصود اعتباره مثل «بعت»، فان المقصود اعتبار الملكية، والصيغة بمادتها وهيئتها انما تدل على اعتبار البيع ولا معنى له، اذ البيع من الافعال التكوينية الخارجية لا من الاعتباريات، لانـه يدل على ايجاد التمليك ويشير الى صدور التمليك عن البائع، وهو امر تكويني ليس باعتباري، وبعبارة اخرى: التمليك بلحاظ جهة الصدور ليس اعتباريا كالملكية كما لا يخفى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثاني: ان لازم هذا الاختيار ان لا يكون للجملة الانشائية مدلول تام جملي في عالم المفهومية والتصور، بل لا يكون هناك الا مفهوم المادة الافرادي. بيان ذلك: ان الصيغة اذا كانت موضوعة لواقع الصفة النفسانية، وهي ـ مثلاً ـ الاعتبار القائم بالنفس، كان وجود الصيغة كاشفاً عن ذلك الواقع وموجباً للعلم به بلا خطوره في الذهن، لفرض كونه موجوداً وهو لا يقبل التحقق في الذهن. وعليه فليس في الجملة الانشائية ما يتعلق به التصور والانتقال سوى مفهوم المادة وهو ما تعلق به الاعتبار. مثلاً قول الآمر «صل» يكشف بهيئته عن اعتبار الصلاة في عهدة المكلف ويوجب العلم به، والمادة توجب الانتقال الى مفهوم الصلاة وتصوره.

واذا لم يكن للجملة الانشـائية مفهوم جملي تام، بل ليس لها الامفهوم افرادي، خرج بابها عن باب استعمال الالفاظ الموجب لخطور المعنى في الذهن والانتقال اليه، اذ يكون حال الهيئة حال الكاشف التكويني عن الصفة، فلو فرض وجود الكاشف تكويناً عن الصفة غير الهيئة اللفظية واتى به مع لفظ: «صـلاة» لم يكن ذلك من باب الاستعمال اصلاً، بل المستعمل ليس الا لفظ الصلاة في مفهومه. ومثله لو فرض وجود الكاشف الجعلي غير اللفظ بان يتعهد الشخص بانه متى ما اعتبر شيئاً رفع يده وذكر اسم ذلك الشيء، فان رفع اليد وذكر اسم ذلك الشيء لا يكون من باب الاستعمال في الصفة النفسانية، بل هو أجنبي عنـه بالمرة، فالحال كذلك في الجملة الانشائية فانها تكون ـ على هذا القول ـ خارجة عن باب الاستعمال وأن المستعمل فيه ليس الا مفهوم المادة كالصلاة ونحوها. فلاحظ جيداً وتدبر.

فالتحقيق: ان المـوضـوع له الجملة والهيئة التركيبية خبرية كانت او انشائية هو نفس النسبة بين الموضوع والمحمول التي يصح التعبير عنها في الجمل الاسمية بلفظ الاتحاد، فيقال في «زيد قائم»: «زيد وقائم متحدان»، وهذه النسبة

يعـرض عليهـا الثبوت وعدم الثبوت، والايجاب والسلب، والاخبار والانشاء، بمعنى انه ان قصد بالجملة الحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع المقرر لها كانت الجملة خبرية، وان قصد بها ايجاد معناها وهو النسبة في وعائه المناسب له كانت الجملة انشائية، ومدلول الجملة والمستعمل فيه في كلا الحالين واحد وهو النسبة. فالمستعمل فيه: «انت حر» او «زوجتي طالق» اخباراً وانشاء واحد وهو النسبة لايختلف في حال الاخبار عنه في حال الانشاء.

فالاخبار والانشاء خارجان عن الموضوع له والمستعمل فيه في الجملة الخبرية والانشائية، بل هما من اطوار الاستعمال وانحائه. ولعل مراد المشهور ما ذكرناه من الوضع لنفس النسبة التي يعرض عليها الثبوت وعدمه[1] ـ لا الوضع لثبوت النسبة أو لا ثبوتها، لوضوح ان اداة السلب في الجملة الخبرية انما ترد على نفس النسبـة القـائمة بين الموضوع والمحمول، لا ان الهيئة المركبة من المجموع من الموضوع والمحمول واداة السلب موضوعة للاثبوت النسبة، اذ وجود النسبة بين الموضوع والمحمول في الجملة السلبية مما لا يكاد ينكر ـ من دون اخذ الاخبار والانشاء في الموضوع له والمستعمل فيه. ويشهد لذلك انهم لا يفرقون بين الجملة الخبرية والانشائيه الا في كون المتكلم في مقام الاخبار وعدمه.

ومن هنا يظهر المراد مما قرر من ان الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه دون الانشاء، فان الجملة الخبرية اذا كانت هي الجملة المستعملة في

---

(١) لم يبت ـ سيدنا الاستاذ (مدظله) ـ في الدورة اللاحقة بهذا الأمر، وان أُوكل تحقيقة إلى مجال آخر، وانما كان همّه نفي ما ذهب اليه السيد الخوئي من معنى الجملة الخبرية.

والذي يبدو لي هو اعتبار الثبوت في مدلول الجملة الايجابية، لان المفهوم من الجملة وقوع النسبة وثبوتها لا مجرد النسبة، والدال منحصر بالهيئة، إذ لا دال آخر في البين يدل على الثبوت. ولعله مما يدل على ذلـك ان النسبـة بين المحمـول والموضوع ليست أمراً تصديقياً. نعم ثبوتها أمر تصديقي يقبل التصديق. واما السلبية، فهي أيضاً مستعملة في ثبوت النسبة، وحرف السلب يتوجه إلى مدلول الهيئة، فهو ينفي الثبوت، ولا محذور في ذلك. (منه عفي عنه).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النسبة بقصد الحكاية عن ثبوتها في الواقع، فلابد ان يكون الملحوظ هو الواقع، فاما ان تكون النسبة في الواقع مطابقة للنسبة الكلامية اولا تكون، بخلاف الانشاء، اذ ليس المقصود منه الحكاية عن الواقع كي يكون الواقع منظوراً فيه و تلحظ المطابقة له وعدمها.

ولا يخفى ان هذا الـرأي في الجملة الخـبرية والانشـائية هو الأمـر الارتكازي لمعناها والمتبادر من الجملة كما يشهد له ملاحظة الاستعمالات العرفية بلا كلام، كما انه سالم عن جميع المحاذير السابقة وشامل لجميع موارد الاستعمال بلا استثناء.

نعم، تبقى هناك موارد لا تدخل في الاخبار ولا الانشاء، وهي ما اشرنا اليه مما لا يكون المبدأ من الامور الاعتبارية، بل كان من الامور التكوينية ولم يكن القصد هو الحكاية عن تحققه كالتمني والترجي، فان الجملة في هذه الموارد لا تكون خبرية، اذ ليس المستعمل فيه هو النسبة بقصد الحكاية عن ثبوتها. ولا انشائية، اذ لم تستعمل النسبة بقصد ايجادها المعنى في عالمها، اذ هي لا تقبل الايجاد والاعتبار، بل وجوده يدور مدار تحقق اسبابه التكوينية، مع ان المقرر انه لا واسطة بين الانشاء والخبر في الجمل، بل يمكن ان يقرب هذا الكلام ايراداً على ما اخترناه أو اختاره المشهور في معنى الانشاء، وذلك ببيان: انه من المسلم ان موارد التمني والترجي من الانشائيات، ومن الواضح انها امور حقيقة توجد باسبابها التكوينية ولا توجد باللفظ والاستعمال، وبضميمة ان الانشاء في جميع موارده بمعنى واحد يكشف عن بطلان المختار وصحة الالتزام به، بانه عبارة عن ابراز الصفة النفسانية غير قصد الحكاية.

وحيث انجر الكلام الى ذلك، فلابد من التكلم فيها من جهات ثلاث:

الجهـة الاولى: في تصحيح الارتبـاط الحاصل بين معنى الحرف ومعنى الجملة المدخولة للحرف. اذ لا اشكال في وجود الربط بين معنى «ليت» ومعنى

الجملة التي تدخل عليها، والمفروض ان معنى الجملة ـ وهو النسبة ـ معنى حرفي آلي لا يقبل التقييد والاطلاق، فلا يصح ربطه بشيء، فلابد من الكلام في تصحيح هذا الارتباط الحاصل.

الجهة الثانية: في بيان معنى نفس الحرف.

الجهة الثالثة: في تصحيح صدق الانشاء بالمعنى المختار او المشهور على الجملة.

أما الجهة الاولى: فتحقيق الكلام فيها موكول الى محله في مبحث الواجب المشروط، فان اساس البحث هناك في هذا الشأن وتصحيح رجوع القيد الى الهيئة، لانه ـ أي الواجب المشروط ـ نتيجته ارتباط اداة الشرط بالهيئة، وقد صحح ذلك بجهات، كالالتزام بعموم الموضوع له كما التزم به صاحب الكفاية[1]، والالتزام بعدم آلية المعنى الحرفي وامكان استقلاله في اللحاظ كما ذهب اليه السيد الخوئي[2]، والالتزام برجوع القيد الى المادة المنتسبة لا نفس النسبة كما اختاره المحقق النائيني[3]، وليس الكلام في ذلك محله ههنا، بل يتضح الحال في مبحث الواجب المشروط فانتظر.

وأما الجهة الثانية: فالتحقيق ان يقال: ان الموضوع له الحرف هو النسبة بين التمني والمتمنى ـ بالفتح ـ (الامنية) لان تعلق التمني بشيء لازمه تحقق نسبة بين التمني وما تعلق به، فاللفظ موضوع الى هذه النسبة، وهو أمر مرتكز عرفاً كما انه الاقرب الى معنى الحرف لتوفر جهات المعنى الحرفي فيه من الآلية والايجادية ونحوهما. خصوصاً بعد وضوح بطلان ما التزم به المحقق صاحب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٩٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣٢١/٢ ـ الطبعة الاولى.

بحرالعلوم علاءالدين. مصابيح الاصول ٣٠٨/١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ١٣٠/١ ـ الطبعة الاولى.

الكفاية من وضعها الى مفهوم التمني كلفظ: «التمني». وما التزم به السيد الخوئي من وضعها الى نفس الصفة النفسانية او ابرازها. فلاحظ.

وأما الجهة الثالثة: فقد عرفت انه لا اشكال في امكان كونها من الانشائيات بناء علي ما التزم به صاحب الكفاية من معنى الانشاء، لقابلية كل شيء اعتبارياً كان او تكوينياً لوجود انشائي.

وهكذا الحال بناء على ما التزم به بعض، من كون الانشاء استعمال اللفظ لا بقصد الحكاية وان لم يكن بقصد الايجاد، لوضوح عدم تأتي قصد الحكاية في جمل التمني والترجي.

وانما الاشكال في ذلك بناء على المذهب المشهور، لان التمني من الامور الواقعية التابع وجودها لاسبابها التكوينية، سواء تحقق اعتبارها او لم يتحقق، ولا يكون للاستعمال دخل في وجودها أصلاً كي يقصد به ايجادها في عالمها.

وعليه، فصدق الانشاء عليها يتوقف على تصور وجود اعتباري لها غير وجودها الحقيقي التكويني، ويمكن تقريب ثبوت مثل هذا الوجود لها بأمور: ـ وهي لو تمت لدلت أيضاً على صحة الالتزام بالوجود الانشائي في هذه الموارد ـ.

الاول: ما يلاحظ في الاستعمالات والمحاورات العرفية العقلائية التي هي الحكم في مثل هذه الامور من عدم صدق التمني الا بعد الكلام وصدور الجملة، فيقال للشخص انه تمنى بعد صدور الجملة، فانه ظاهر في ان للتمني معنى عندهم يتحقق بالجملة، وليس هو الا الوجود الاعتباري، ولذا لا يقال انه للتفهيم اذا لم يصدر منه ما يدل على الاستفهام النفسي.

الثاني: ان الفعل المشتق من التمني يسند عرفاً الى الفاعل، بنحو نسبة صدورية المرادف في الفارسية ل: «تمنى كرده يا ميكند»، مع انه اذا كان الملحوظ في المعنى الاشتقاقي هو الصفة النفسانية لم يصح اسناد الفعل الى الفاعل باسناد صدوري، لان نسبة الصفة النفسانية نسبة حلولية المرادف في الفارسية

لـ: «تمنى شده» لا صدورية، كغيرها من الصفات النفسانية مثل العلم. فلابد ان يكون الملحوظ في الاسناد المزبور معنى للتمني يتناسب مع الاسناد الصدوري وهو الوجود الاعتباري.

الثالث: انه لا اشكال في انه يطلق لفظ التمني على نفس الكلام الصادر. وهذا لا يصح الا بملاحظة ان التمني يوجد بوجود اعتباري عقلائي باللفظ، فيصدق لفظه على الجملة من باب صدق لفظ المسبب على السبب وهو متعارف.

ولا يمكن توجيهه: بان صدقه بملاحظة انكشاف الصفة النفسانية باللفظ، فيصدق على الجملة من باب صدق لفظ المنكشف على الكاشف.

لان مثل هذا الاستعمال غير متعارف، ولا اشكال في عدم صحة صدق اللفظ الموضوع لمعنى على لفظ آخر كاشف عن ذلك المعنى.

والمتحصل: انه من ملاحظة مجموع ما ذكرنا يحصل الجزم بان للتمني وجوداً آخر غير وجوده الحقيقي يتحقق باللفظ، فيصدق الانشاء بالمعنى المشهور على جملة التمني بهذا الاعتبار. فتدبر جيداً.

هذا بالنسبة الى حروف التمني والترجي.

وأما حروف النداء، مثل: «يا». فالتحقيق فيه: ان النداء ان كان معناه هو التصويت بقصد جلب توجه المخاطب المراد في الفارسية لـ «صدا كردن»، كان حرف النداء بمجرد حصوله محققاً للنداء باعتبار انه صوت في هذا المقام ـ أعني في مقام جلب توجه المخاطب ـ بلا ان تصل النوبة الى تعيين وضعه الى معنى، بل لا اثر لذلك. وان كان معناه جلب توجه المخاطب فقط أمكن البحث في الموضوع له لفظ النداء بحيث يفهم منه ان المتكلم في مقام جلب التوجه. والتحقيق ان يقال: انه موضوع كسائر الحروف للنسبة الحاصلة بين جلب التوجه والمنادى والربط القائم بهما، فانه لا اشكال في حصول نسبة وربط بينهما حين يكون المتكلم في مقام جلب التوجه وقاصداً تحقيق هذا الامر.

وأما الاستفهام: فكونه من المعاني الانشائية الحاصلة بالاستعمال مما لا اشكال فيه، لوضوح عدم صدقه قبل الكلام الاستفهامي، فانه لا يقال للشخص انه استفهم الا بعد الكلام وانشائه المعنى. وأما حروف الاستفهام، فهي موضوعة للنسبة الحاصلة بين المتكلم وبين المعنى المقصود فهمه فانها تحصل بمجرد كونه في مقام طلب الفهم.

ولا يخفى أن المخاطب عند القاء الكلام المشتمل على حرف النداء او الاستفهام أو التمني ونحوها لا يوجد في ذهنه نسبة مماثلة للنسبة الحاصلة في ذهن المتكلم كسائر الحروف، لفرض تقوم النسبة المزبورة بالمتكلم لانه احد طرفيها دون النسب بين المفاهيم التي هي مدلول الحروف الاخرى، كما انه لا تحصل في ذهنه نفس تلك النسبة لامتناع تعلق اللحاظ بنفس الموجود بما هو موجود، وانما تحصل في ذهنه صورة تلك النسبة فيرتب عليه الاثر لو كان له أثر.

ومن جميع ما ذكرنا يتحصل ان الحروف بأسرها موضوعة لانحاء النسب والربط، وبذلك كانت معانيها متقومة بالآلية والايجادية كما تقدم تفصيله.

يبقى الكلام في الاسماء الملحقة بالحروف، كاسماء الاشارة وضميري المخاطب والغائب، وتعيين الموضوع له فيها وبيان عمومه أو خصوصه.

وقد التزم المحقق الخراساني (رحمه الله) بان الموضوع له فيها عام كالحروف لا خاص، بدعوى: ان الموضوع له فيها انما هو المعنى الكلي الذي تتعلق به الاشارة والتخاطب، وتشخصه الحاصل عند الاشارة انما ينشأ من طور الاستعمال، ونفس الاشارة او التخاطب لاستدعاء كل منهما الشخص ليس مأخوذاً في الموضوع له. فالموضوع له لفظ: «هذا» انما هو المفرد المذكر، والمستعمل فيه هو ذلك ايضاً، وهو وإن تشخص بالاستعمال، الا انه لاجل كونه من شئون الاستعمال حيث كان بالاشارة وهي لا تكون الا الى الشخص، لا المستعمل فيه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالجملة: اسماء الاشارة موضوعة لمعاني يشار اليها بها من دون أخذ الاشارة والتشخص الخارجي في الموضوع له، كما لم يؤخذ اللحاظ في معنى الحرف والاسم[١].

ويرد على ما ذكره ـ بحسب النظر الأولي ـ وجهان:

الأول: ان الأشارة الخارجية إنما تتعلق بالفرد دون الطبيعة والكلي بما هو كلي، وعليه فيمتنع ان تكون اسماء الاشارة موضوعة ليشار بها الى معانيها مع الالتزام بان معانيها كلية.

ولا مجال لتوهم امكان ارادة الفرد من اللفظ وان كان موضوعاً للكلي ـ فيمكن دعوى تعلق الاشارة بمعنى اسم الاشارة بهذا الاعتبار لان الفرد يكون على هذا معنى اسم الاشارة في مرحلة الاستعمال ـ كسائر الالفاظ الموضوعة للطبائع، فانه يمكن ارادة الفرد منها كقولك: «أكلت الخبز» و «دخلت السوق»، اذ الاكل والدخول انما يتعلقان بفرد الخبز والسوق لا بالطبيعة.

لان ذلك ـ اعني دعوى ارادة الفرد من اللفظ ـ خلاف المدعى ايضاً، اذ المدعى ان المستعمل فيه عام كالموضوع له.

مضافاً الى انه ممنوع في نفسه، فان اللفظ الموضوع للطبيعة لا يستعمل في الفرد في أي مورد كان لاستلزامه شيوع المجاز في المحاورات، لكثرة ارادة الفرد من اللفظ مع انه غير الموضوع له، فالالتزام باستعمال اللفظ فيه التزام بالمجاز في جميع هذه الموارد وهو خلاف الوجدان، لذلك التزم القوم في مثل هذه الموارد بان المستعمل فيه ليس هو الفرد، بل هو الكلي لكن بلحاظ انطباقه على هذا الفرد وبتطبيقه على الشخص المعين، فذكر اللفظ الموضوع للمعنى الكلي و ارادة الفرد يكون من باب الاطلاق لا من باب الاستعمال في الفرد، فلا يكون

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاستعمال مجازياً، لانه فيما وضع له وهو الكلي.

وبالجملة: ففيما نحن فيه الاشارة الحسية لا تتعلق بالكلي لعدم قابليته لها، بل كل ما يشار اليه فهو فرد لتقومه بالوجود، ففرض كون المعاني ـ وضعاً واستعمالاً ـ كلية ينافي فرض تعلق الاشارة بها، لان ما تتعلق به الاشارة هو الفرد وهو ليس بمعنى اسم الاشارة لا وضعاً ولا استعمالاً كما عرفت تحقيقه.

الثاني: ما قد يستشعر من كلام المحقق الاصفهاني، وهو: انه لا اشكال في عدم ارادة الاشارة الناشئة من قبل وضع اللفظ لمعنى و المساوقة لبيان المعنى باللفظ ـ كما يقال المعنى المشار اليه، أو أشرنا الى ذلك فيما تقدم، فان المراد المعنى المبين وبيان المعنى ـ، لانه أمر عام وثابت في جميع الالفاظ الموضوعة ولا يختص باسماء الاشارة، وانما المراد معنى آخر لا تحقق له في غير لفظ ولا تقتضيه طبيعة الوضع، وهو ـ كما يظهر من ذيل كلامه وتعبيره باستلزام الاشارة التشخص الخارجي ـ الاشارة الحسية لانها هي الموجبة للتشخص الخارجي. ولا يخفى ان هذه الاشارة الحسية ليست من آثار اللفظ وخصوصياته التكوينية، والا كان كل لفظ كذلك. بل لا تتحقق باللفظ الا بالجعل والاعتبار. وعليه فلابد من تحقق الاشارة الحسية بلفظ اسم الاشارة من اعتبار الاشارة واخذها في الموضوع له، اذ لا يمكن تحققها بدونه[1]. وللمحقق الاصفهاني في المقام كلام لا يخلو عن غموض اخذه المقرر الفياض وصاغه بعبارة اخرى[2]. الا انه لم يؤد المطلب بتمامه ولعله لم يصل الى فهم مراده، ولما لم يكن في التعرض الى تفصيل ذلك اثر فيما نحن فيه، فالاعراض عنه اولى وأجدر، وفي الاشارة الى ذلك كفاية.

ثم ان المحقق الاصفهاني بعد ان استشكل في كلام صاحب الكفاية، قال:

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢١/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٩٠/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«بـل التحقيق ان اسـماء الاشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الاشارة به خارجاً أو ذهناً بنحو من الانحاء، فقولك هذا لا يصدق على زيد مثلاً الا اذا صار مشاراً اليه باليد أو بالعين مثلاً، فالفرق بين مفهوم لفظ المشار اليه ولفظ هذا هو الفرق بين العنوان والحقيقة، نظير الفرق بين لفظ الربط والنسبة، ولفظ من وفي وغيرهما، وحينئذٍ فعموم الموضوع له لاوجه له أصلاً، بل الوضع حينئـذٍ عام والموضوع له خاص كما عرفت في الحروف»[1]. وتابعه على هذا الاختيار السيد الخوئي، الا انه خص الموضوع له بما تعلقت به الاشارة الخارجية كما هو صريح تقريرات الفياض[2].

والذي يرد على هذا الاختيار وجهان:

أولهما: وهو جدلي، انه يستلزم الوضع الى الموجود بما انه موجود، وذلك لان الاشارة لا تتعلق الا بالموجود، فاذا كان الموضوع له هو المعنى المقارن للأشارة إليه كان معنى إسم الأشارة هو الموجود لا المفهوم، والوضع للموجود ـ وان لم يتضح لدينا امتناعه الا انه ـ مما يلتزم بامتناعه كلا المحققين.

وثانيهما: انه اذا كان الموضوع له هو المعنى المقارن للاشارة الخارجية ـ كما يلتزم به السيد الخوئي ـ امتنع استعمال اسم الاشارة في الكليات والامور الذهنية، لامتناع تحقق الاشارة الخارجية اليها، مع ان استعمال اسم الاشارة في الكليات والامور الذهنية مما لا يحصى بلا تجوز ولا مسامحة، فيقال: «هذا الكلي كذا وذاك كذا» و: «المعنى الذي في ذهنك لا اقصده» وغير ذلك من الامثلة. هذا مع انه قد يستعمل لفظ الاشارة في المعنى الخارجي بلا انضمام إشارة خارجية إليه، كما لو لم يكن المتكلم قاصـداً اطلاع غير المخاطب على ارتباط الحكم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢١/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٩١/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالمشار اليه، فيأتي بلفظ الاشارة بلا ان يضم اليه الاشارة الخارجية، فيقول: «هذا عالم أو جاهل». ولا يخفى انه لا يرى في هذا الاستعمال تجوز ومسامحة، مع ان لازم مختاره ان يكون مثل هذا الاستعمال مسامحياً.

والتحقيق ان يقال: اما في اسم الاشارة. فالموضوع له لفظ الاشارة هو نفس الاشارة الذهنية، وبيان ذلك بعد ذكر أمرين:

الاول: في بيان معنى الاشارة الذهنية، والمراد بها هو توجه النفس نحو المعنى الحاضر بنحو توجه يختلف عن أصل التصور واللحاظ، فانه قد يكون هناك معاني كثيرة متصورة، الا انه قد يتوجه الى بعضها بسنخ توجه ويحكم عليه بحكمه، ولا نستطيع التعبير عن حقيقة هذا التوجه باللفظ، الا انه يمكن تقريبه بتشبيهه بالاشارة الخارجية الى المعنى الخارجي، فان نحو الاشارة الذهنية كالاشارة الخارجية بالعين مثلاً في اشتمالها على خصوصية تختلف بها عن اصل التوجه والتصور، كاشتمال الاشارة بالعين على خصوصية تختلف عن اصل النظر.

الثانية: ان كلا من الاشارة الذهنية والخارجية فعل من الافعال، الا انه يختلف عن سائر الافعال بان الالتفات والتوجه لا يتعلق به بنفسه، بل يتعلق بما جعل طريقاً اليه وآلة لتعيينه ـ أعني المعنى المشار اليه ـ، فالالتفات المتعلق بالاشارة بما هي اشارة طريقي وآلي لااستقلالي، وانما التوجه الاستقلالي يتعلق بنفس المعنى، بخلاف سائر الافعال كالقيام والاكل والشرب ونحوها، فانه يتعلق بها اللحاظ الاستقلالي لا الآلي.

اذا تبين ذلك فنقول: ان اسم الاشارة موضوع لنفس الاشارة الذهنية، فيكون ذكر اللفظ كاشفاً عنها وموجباً للعلم بها، فينتقل منها الى المشار اليه ـ كما ينتقل الذهن الى المشار اليه بالاشارة الخارجية بمجرد رؤيا الاشارة الخارجية ـ، وهذا المعنى ـ أعني الاشارة الذهنية ـ من المعاني الآلية كما تقدم، وبذلك شابه إسم الاشارة الحروف. وهذا المعنى لاسم الاشارة معنى معقول وارتكازي تصوره

مساوق للتصديق به فانه قريب الى الاذهان، فلا يحتاج إلى اقامة برهان.

وأما ما قيل في تقريب دعوى السيد الخوئي: من ان مقارنة استعمال اسم الاشـارة للاشارة باليد او العين أمر ارتكازي في الاستعمالات ولا ينفك عن الاستعمال فيكشف ذلك ان كون الموضوع له هو المعنى حال مقارنته للاشارة الخارجية.

فهو لا يكشف عن المدعى ولا يدل عليه بعد ما عرفت، وذلك لانه من المتعارف في الاستعمالات اقتران اللفظ بما يرادف معناه من الافعال الخارجية لو كان له مرادف، فان رفـع الرأس الى اعلى في استعمال كلمة: «فوق» وتشبيه المتكلم حركات من ينقل عنه بعض الافعال من جلوس واكل وشرب، أمر لا يكاد يخفى، وعليه فاذا كان اسم الاشارة موضوعاً للاشارة الذهنية ولم يكن في الخارجيات ما يصلح للتعبير عنها غير الاشارة الخارجية لكونها من سنخ واحد كان من الطبيعي انضمام الاشارة الخارجية للفظ الاشارة مثل: «هذا».

وبـالجملة: فالاستعانة باليد والعين وغيرهما من اعضاء الجسم في تأكيد الكشف عن المعاني عند استعمال اللفظ الموضوع الى المعنى امر متعارف، ولا يكون دليلاً على الوضع للمعنى بقيد المقارنة للفعل الخارجي. فلاحظ.

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له

هذا البحث لا أثر له في المجال العملي أصلاً، وقد اطال القوم فيه، ولكنه تطويل بلا طائل، لذلك راينا الاقتصار على بيان مطلب الكفاية لا اكثر. فنقول:

ان موضوع النزاع، هو ان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له هل هي أمر يرجع الى الطبع والذوق ام انه أمر يرجع فيه الى الواضع؟ فان رخص فيه الواضع صح والا لم يصح، سواء كان سليماً وغير مستهجن لدى الطبع والذوق أو كان لم يكن كذلك. وأما على الاول فالامر على العكس، فان صحة الاستعمال تدور مدار جريانه على طبق الذوق والطبع، فان حسنه الطبع صح وان لم يرخص الواضع، وان استهجنه الطبع لم يصح وان رخص الواضع وأجاز. وهو الذي اختاره صاحب الكفاية مؤكلاً تعيينه الى الوجدان، وانه يرى ان صحة الاستعمال كذلك أمر يرتبط بالطبع ولا دخل للواضع فيه أصلاً، وان الوجدان قد يحسن استعمال كذلك لم تثبت فيه اجازة الواضع ـ كما يمثل له باستعمال لفظ «حاتم» في الكريم مع انه يعلم بان أب حاتم او غيره ممن وضع لفظ حاتم لذاته لم يتصور استعمال هذا اللفظ في غير ولده فضلاً عن تحقق الاجازة منه، بل لعل المرتكز في وضع الاعلام الوضع لنفسه دون غيره من الذوات بحيث يمنع ارتكاز استعماله في غير ذات، مع ان صحة هذا الاستعمال لا يختلف فيها اثنان ـ وقد يقبح استعمال كذلك وان ثبتت فيه اجازة الواضع، كما يمثل له ـ وان نوقش في المثال ـ باستعمال لفظ: «العذرة» في الاكل بلحاظ علاقة الأول، فان هذه العلاقة ثابتة لغة في الاستعمالات المجازية، مع وضوح عدم صحة مثل هذا الاستعمال في المثال المزبور. وليس ذلك الا من جهة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ارتباط صحته بالطبع لا بالوضع[1] .

اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

هذا المبحث كسابقه في عدم الاثر و الجدوى العملية، ولهذه الجهة رأينا وجاهة الاقتصار على مجرد الاشارة الى أصل البحث ببيان عبارة الكفاية، والكلام فيه في مقامات ثلاثة:

المقام الاول : في اطلاق اللفظ وارادة شخصه، كما يقال «زيد لفظ» ويقصد به نفس الزاء والياء والدال الصادر من اللافظ فعلاً.

واستشكل في صحته صاحب الفصول (رحمه الله) بتقريب: ان القضية الذهنية مركبة من اجزاء ثلاثة موضوع ومحمول ونسبة كالقضية الخارجية واللفظية.

وعليه، فان التزم بوجود الدال في القضية اللفظية أعني «زيد لفظ» وهو الموجب لانتقال صورة المدلول في الذهن، لزم اتحاد الدال والمدلول، اذ المدلول ليس إلا نفس موضوع القضية اللفظية وهو لفظ «زيد»، والمفروض انه هو الدال، فيكون الدال عين المدلول وهو ممتنع لامتناع اتحاد الحاكي والمحكي، لان الدلالة والحكاية من سنخ العلية واتحاد العلة والمعلول ممتنع. وان التزم بعدم الدلالة والحكاية عن ذات الموضوع باللفظ لزم تركب القضية الذهنية من جزئين النسبة والمحمول، لعدم الحكاية عن الموضوع كي ينتقل الى الذهن، وتركبها من جزئين ممتنع لان النسبة متقومة بطرفين فلا توجد بطرف واحد[2] .

وأجاب صاحب الكفاية عن هذا الاستشكال: بانه لنا ان نختار كلا الشقين ولا يلزم اي محذور. فنلتزم بوجود الدلالة ولا يلزم محذور اتحاد الدال

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية /٢٢ ـ الطبعة الاولى.

والمدلول، لكفاية التغاير الاعتباري بين الدال والمدلول وان اتحدا ذاتاً، وهو موجود فيما نحن فيه، اذ في اللفظ جهتان: جهة كونه صادراً من اللافظ. وجهة كونه مقصوداً له، فهو بالجهة الاولى دال وبالجهة الثانية مدلول.

كما انه يمكن ان نلتزم بعدم الدلالة ولا يلزم محذور تركب القضية من جزئين، لان انتقال الذهن الى ذات الموضوع لا يتوقف على ثبوت الحاكي عنه، بل يتحقق باحضار نفس الموضوع خارجاً، والحكم عليه وما نحن فيه يمكن ان يكون من هذا القبيل، فان ذات الموضوع نفس لفظ «زيد» وقد أحضر بنفسه، فتتحقق صورته في الذهن بواسطة ذلك. ثم يحكم عليه بواسطة اللفظ الحاكي عن معناه الذي يكون به الحكم.

الا ان هذا النحو يخرج عن كونه من استعمال اللفظ في المعنى، لانه احضار لنفس المعنى[1]

المقام الثاني: في اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه. والاول: كقولك: «ضرب فعل ماض »قاصداً نوع هذا اللفظ، والثاني كقولك: «ضرب» في: «ضرب زيد فعل ماض » قاصداً كل ضرب تأتي في هذا المثال لا خصوص ضرب في المثال المزبور ـ والمراد بالصنف هو النوع متخصصاً بخصوصية عرضية كما اتضح بالمثال ـ.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى: انه يمكن ان يلتزم ان مثل هذا الاطلاق من باب الاستعمال والحكاية، بان يستعمل اللفظ ويراد به نوعه بحيث يجعل حاكياً عنه ودالاً عليه دلالة اللفظ على المعنى، وان يلتزم انه من باب احضار نفس الموضوع ـ كاطلاق اللفظ وارادة شخصه ـ بان يكون [يجعل] الموضوع نفس اللفظ ويحكم عليه، لكن لا بما هو، بل بما انه فرد لنوعه فيسري الحكم الى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

سائر الافراد، لانه في الحقيقة حكم على النوع. وبتقريب آخر: انه يحكم على نفس النوع الموجود في ضمن فرده بلحاظ ان وجود الفرد وجود للكلي.

هذا ثبوتاً، واما اثباتاً فالأنسب بملاحظة موارد الاطلاق هو ان يكون من باب الاستعمال، بل هناك موارد لا يمكن الا ان تكون من هذا الباب كالمثال المزبور ـ أعني (ضرب فعل ماض) ـ لان ضرب في نفس المثال ليس فعلاً ماضياً بل هي مبتدأ، فيمتنع الحكم عليها بانها فعل ماض، .بل لابد ان يلحظ فيها الحكاية [1].

المقام الثالث: في اطلاق اللفظ وارادة مثله، مثل: «ضرب» في: «ضرب زيد» : «فعل ماض» وقصد بها ضرب في خصوص المثال.

وهذا يتعين ان يكون من باب استعمال، لان المفروض فيه هو الحكم على الفرد المماثل، وكل فرد يغاير الآخر، فيمتنع ان يكون وجوداً له، فلابد ان يقصد الحكاية به عن المماثل [2].

ثم ان صحة الاطلاق في هذه المقامات الثلاثة هل ترتبط بالاستحسان والطبع او ترتبط بترخيص الواضع واجازته؟ ذهب صاحب الكفاية الى الاول، واستشهد على ذلك بانه قد يطلق اللفظ المهمل على نوعه او غيره فيقال: «ديز مهمل» او: «لفظ»، فلو ارتبط صحة الاستعمال بالوضع لزم ان يكون مثل: «ديز» من المهملات موضوعاً وهو خلف فرض كونه مهملاً.

هذا بيان مطلب الكفـاية في كلا الامرين [3] ، وقد اطيل الكلام حوله ونوقش في بعض خصوصياته، وقد تقدم ان الاطالة فيه بلا طائل فالاكتفاء بما ذكرناه متعين.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٣ ـ ١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الارادة والموضوع له

الكلام يمكن ان يقع في جهات:

الجهة الاولى: في أن الموضوع له هل هو ذات المعنى او انه المعنى المتعلق للارادة. وبتعبير آخر: ـ كما ورد في الكفاية ـ ان اللفظ موضوع للمعنى بما هو او بما هو مراد؟ [1].

الجهة الثانية: في ان الوضع هل يقتضي دلالة اللفظ والكلام على تحقق الارادة او لا؟.

الجهة الثالثة: في ان العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى هل هي مقيدة بصورة تعلق الارادة بالمعنى او لا؟، وبتعبير آخر ان الدلالة هل تتبع الارادة أو لا؟.

والفرق بين الجهة الاولى والاخريين هو انه لو بنى على كون الالفاظ موضوعة للمعنى بما هى مرادة لم يكن اللفظ كاشفاً عن ثبوت الارادة في الخارج، بل لا يقتضي سوى حصول صورة المعنى المتعلق للارادة في الذهن، كما لو وضع اللفظ الى نفس واقع الارادة مستقلاً، فان استعماله لا يدل على ثبوت نفس المعنى خارجاً، لان شأن الوضع ليس الا وساطته في حصول صورة المعنى في الذهن دون دلالة الكلام على تحققه خارجاً، اذ لا تتوقف صحة الاستعمال على تحقق المعنى في الخارج.

وهذه غير نتيجة البحث في الجهتين الأخريين، فان نتيجتها على احد القولين ـ اعني القول بدلالته على تحقق الارادة والقول بالتبعية ـ هو ثبوت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الارادة عند الكلام اما من جهة كشفه عنها أو تبعية دلالته لتحققها.

وبعبارة اخرى: ان البحث في كلتا الجهتين ممكن على كلا القولين في الجهة الأولي، لان الالتزام بكون اللفظ موضوع للمعنى بذاته أو بما أنه مراد لا يتنافى مع الالتزام بان الكلام لا يدل على تحقق الارادة، أو أن العلقة الوضعية انما تكون في صورة ثبوت الارادة وانه مع عدمها لا علقة وضعية، فالالتزام بكلا القولين في الجهة الاولى لا ينفي تحقق الكلام في الجهتين الاخريين.

وأما الفرق بين الجهة الثانية والثالثة. فواضح، لان مقتضى الالتزام بتبعية الدلالة للارادة هو توقف الدلالة على ثبوت الارادة واحرازها بغير طريق اللفظ، وهذا بخلاف مقتضى الجهة الثانية فان الالتزام بدلالة اللفظ على الارادة يقتضي صلاحية اللفظ للكشف عنها وان طريق احرازها يكون هو اللفظ. فالجهتان يختلفان اثراً ونتيجة.

وإذ تبين الفرق بين هذه الجهات وصلاحية كل منها للبحث في عرض الاخرى، فلابد من تحقيق منها على حدة.

وقد اقتصر صاحب الكفاية في كلامه على الجهة الاولى، وقد وقع الخلط في بعض الكلمات بين الجهات، و المهم تحقيق كل مبحث بنفسه. فنقول:

اما الجهة الاولى من جهات البحث: فقد التزم صاحب الكفاية بكون اللفظ موضوعاً للمعنى بما هو لا بما هو مراد، لاستلزام الاخير بعض المحاذير:

منها: ان الارادة من شئون الاستعمال كاللحاظ، فيمتنع أخذها في الموضوع له جزءاً أو قيداً كامتناع اخذ اللحاظ فيه كذلك كما بين.

ومنها: لزوم التصرف في الفاظ اطراف القضية من موضوع ومحمول، لانه من الظاهر ان حمل الوصف على ذات ما انما يلحظ فيه حمل الوصف الخارجي على الـذات الخارجية، فالمراد من «زيد قائم» حمل الذات المتلبسة بالقيام في الخارج على ذات زيد الخارجية، واذا كان الموضوع له لفظ «زيد» و «قائم» هو

المعنى المتعلق للارادة كان المعنى امراً ذهنياً لتقيده بما هو ذهني وهو الارادة، فلابد من الالتزام بتجريده عن الخصوصية عند الحمل وهو يستلزم المجازية بل لغوية اخذ الخصوصية في الموضوع له.

ومنها: لزوم كون الموضوع له مطلقاً خاصاً، لان الارادة المدعى اخذها في الموضوع له انما هي واقع الارادة لا مفهومها، فيلزم ان يكون المعنى جزئياً، لتقيده بواقع الارادة وهو خلاف الوجدان والتسالم على ثبوت الموضوع له العام.

ثم انه بعد ذلك تعرض لما حكي عن كلام العلمين ـ الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين ـ من ان الدلالة تتبع الارادة، وانه لا ينافي ما التزم به من عدم الوضع للمعاني بما هي مرادة، لانه ناظر الى الدلالة التصديقية وهي دلالة الكلام على ارادة المتكلم تفهيم المعنى وقصده له. لا الدلالة التصورية وهي مجرد خطور المعنى في الذهن التي هى محل الكلام. وتبعية الدلالة التصديقية للارادة لا يكاد ينكر، بل هو مما لا شبهة فيه كتبعية مقام الاثبات عن مقام الثبوت و الكاشف عن المنكشف، لان كشف الكلام عن تحقق الارادة متفرع على اصل تحققها وثبوتها كما لايخفى[1] .

هذا محصل كلام الكفاية بتوضيح.

ولا يخفي عليك ان الذي يظهر منه انه لم يتصور لفرض تبعية الدلالة للارادة وجه سوى اخذ الارادة في الموضوع له.

ولـذا حاول ان يوجه كلام العلمين ويحمله على غير الدلالة الوضعية لوضوح بطلان اخذها في الموضوع بنحو لا يمكن اسناد ذلك الى مثلهما من العلماء.

ولكن سيجيء في تحقيق الجهة الثالثة بيان امكان فرض الدلالة الوضعية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تابعة للارادة من دون اخذها في الموضوع له.

ثم انه قد يورد على ما ذكره (قدس سره) من الوجه الاول: ان دخل أخذ الارادة في الموضوع له لا ينحصر بأخذها جزءاً أو قيداً كي يرد عليه ما ذكر، بل يمكن تقريبه بنحو ما قرب دخل اللحاظ الآلي والاستقلالي في معنى الاسم والحرف من كون الموضوع له هو الحصه الخاصة ونحوه، فلاوجه لنفيه حينئذٍ بما ذكر.

ومن هنا يندفع الوجه الثاني من وجوه الاشكال لترتبه على قيدية الارادة للمعنى، وقد عرفت عدمها وامكان دعوى دخل الارادة مع الالتزام بان الموضوع له هو ذات المعنى.

نعم يبقى الاشكال الثالث، الا انه ليس بمحذور ولا ضير في الالتزام به.

وعليه، فاذا ثبت امكان دخل الارادة في الموضوع له ثبوتاً تصل المرحلة في الكلام الى مقام الاثبات، وانه هل هناك ما يقتضي دخلها أو لا؟ قيل: نعم، باعتبار ان الحكمة الداعية الى الوضع انما هي حصول التفهيم والتفهم بواسطة اللفظ. واذا كان المنظور في الوضع ذلك كان مقتضاه حصر الوضع في الحصة الخاصة من المعنى وهي المعنى الذي تعلقت به ارادة التفهيم دون مطلق المعنى لعدم تحقق ملاك الوضع فيه.

هذا ما أورد به على صاحب الكفاية وهو بمقدار كونه الزاماً لصاحب الكفاية، وجيه، الا انه حيث عرفت في الكلام حول عبارة صاحب الكفاية في المعنى الحرفي في عدم تصور وجه معقول لدخل اللحاظ في الموضوع له بلا ان يكون قيداً او جزءاً للموضوع له كان دخل الارادة في المعنى بلا ان يكون جزءاً او قيداً له كذلك.

وعليه، فيرد ما ذكره صاحب الكفاية من المحاذير الثبوتية، ومعه لا تصل النوبة الى الكلام في مرحلة الاثبات لامتناع دخله ثبوتاً.

وبـالجملة: ما ذكره صاحب الكفاية متين في موضوع بحثه، وهو اخذ الارادة في الموضوع له. وبذلك يكون اختيارنا هو كون اللفظ موضوعاً لذات المعنى وبما هوهو.

واما ما وجه به صاحب الكفاية كلام العلمين من حمله على ان الدلالة التصديقية تتبع الارادة، فبظني انه واضح الاشكال بلا حاجة الى اثبات خلافه من تصريحاتهم وتكلف المشقة في نقل كلامهم. وذلك لان تفرع الدلالة التصديقية عن الارادة أمـر بديهي لا يحتـاج الى بيان كما لا يحتاج تفرع الكاشف عن المنكشف، اليه فيبعد تصديهم بهذا الكلام الى بيان مثل هذا الامر البديهي، وعلى كل فالامر سهل.

واما الجهة الثانية من جهات البحث، فتحقيقها: أنه لا وجه لدعوى كون مقتضى الوضع هو تحقق الارادة التفهيمية حال الاستعمال الا ما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله): من ان ذلك مقتضى الالتزام بان الوضع هو التعهد، فانه اذا كان الوضع هو التعهد بذكر اللفظ عند قصد التفهيم وتحقق ارادته كان ذكر اللفظ بمقتضى الالتزام النفسي والعهد الذي أخذه الواضع على نفسه كاشفاً لا محالة عن تحقق الارادة.والا كان مخالفاً لعهده وهو خلاف الاصل العقلائي[1].

ولا يخفى انه يرد عليه:

أولاً: ان أصل المبنى ـ أعني كون حقيقةالوضع هو التعهد بذكر اللفظ عند قصد التفهيم، او بتعبير آخر:وهو التعهد بقصدالتفهيم عند ذكر اللفظ ـ فاسد كما عرفت.

وثانياً: لو سلم أصل المبنى لم يثبت المدعى، لان التعهد المذكور انما يثبت كون قصد التفهيم سبباً لذكر اللفظ، وهذا لا ينافي ان يكون لذكر اللفظ سبب

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٠٤/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

آخر غير قصد التفهيم، فلا يكون ذكره مع تعدد السبب كاشفاً عن خصوص أحدها وهو التفهيم. وبتعبير آخر: ان التعهد المزبور محصله: انه متى ما قصد التفهيم ذكر اللفظ، لا انه لا يذكر اللفظ الا عند قصد التفهيم، ولا يخفى انه اذا ذكر اللفظ ولم يكن قاصداً للتفهيم لا يعد انه خالف تعهده، وانما يخالف تعهده فيما لو قصد التفهيم ولم يذكر اللفظ. فلابد من ثبوت المدعى بذلك من الالتزام بكون قصد التفهيم علة منحصرة لذكر اللفظ، ولكنه لا اثر لذلك في كلام القائل. ولو التزم به تنزلاً فيرد عليه:

ثالثاً: ان انحصار السبب لذكر اللفظ بقصد التفهيم امر يخالف الوجدان، لوضوح انه كثيراً ما يذكر اللفظ مع عدم قصد التفهيم كموارد الحفظ والتذكر، او موارد التلقين ونحوها.

وعليه، فالمتعين هو الالتزام بعدم اقتضاء الوضع لثبوت حقيقة الارادة عند ذكر اللفظ.

وأما الجهة الثالثة: ـ وهي الظاهرة من كلمات القوم، والاوفق بصيغة البحث ـ فالكلام فيها من جهتين الثبوت والاثبات. اما ثبوتاً فالالتزام بالتبعية معقول ـ كما تقدم في المعنى الحرفي لتوجيه كلام الكفاية ـ فيلتزم بان العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى مقيدة بارادة التفهيم، فلا يكون الوضع والاختصاص فعلياً الا عند الارادة، وبدونها يكون انشائياً وهو مما لا محذور فيه. واما اثباتاً فغاية ما يقرب به الالتزام المذكور، بانه يتناسب مع حكمة الوضع الداعية اليه، لان الحكمة فيه التوسعة في طريق ابراز المقاصد والتفهيم، وهو يقتضي تقييد الاختصاص الوضعي بصورة الارادة التفهيمية. وقربه السيد الخوئي ايضاً بانه ضرورة حتمية لمبناه في الوضع، وانه عبارة عن التعهد، لان التعهد بذكر اللفظ انما هو عند ارادة التفهيم. واما اشكال تحقق الدلالة ولو كان اللفظ صادراً من غير ذي شعور، فقد اجيب عنه: بان ذلك ناش من الانس الحاصل في الذهن لا

من الوضع.

ولا يخفى عليك ان مقتضى الالتزام بذلك هو تبعية الدلالة للارادة بحيث لا تتحقق الدلالة الا بعد احراز الدلالة، ولا يكون اللفظ بمقتضى الوضع دالاً على الارادة، ولكن جاء في تقريرات الفياض دعوى ان التزامه المزبور يستلزم كون اللفظ دالاً بمقتضى الوضع على الارادة وكاشفاً عنها[١]. ونحن لا نعرف أي وجه للملازمة اصلاً، بل مقتضى الوجه المزبور كما عرفت هو توقف دلالة اللفظ وحدوث العلقة الوضعية على تحقق الارادة واحرازها، لان احراز المشروط يتوقف على احراز شرطه.

ثم ان المحقق العراقي (قدس سره) بعد ان صوّر اخذ الارادة في الموضوع له بانحاء: منها: أن تكون مأخوذة في الموضوع له بنحو التقييد، على ان يكون التقيد داخلا والقيد خارجاً. أورد على هذا النحو: بانه يستلزم أن يكون اللفظ موضوعاً للمركب من المعنى الاسمي وهو ذات المعنى والمعنى الحرفي وهو التقيد. وهو امر ينافي سيرة الوضع بحسب الاستقراء والتتبع[٢].

وقد ذكر المقرر الفياض هذا المطلب وأورد عليه:

أولاً: بان الاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي اختلاف بالذات لا باللحاظ الاستقلالي والآلي، فالمعنى الاسمي اسمي وان لوحظ آلياً، والمعنى الحرفي حرفي وان لوحظ مستقلاً. وعليه فالارادة معنى اسمي وان لوحظت آلياً ولا تنقلب بذلك عن المعنى الاسمي الى المعنى الحرفي حتى يلزم وضع اللفظ للمركب من معنى اسمي وحرفي.

الا ان يكون مراده من المعنى الحرفي نفس التقيد بالارادة لا نفس

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١/١٠٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١/٩٢ ـ الطبعة الاولى.

الارادة فانه معنى حرفي. ولكنه مدفوع. اولاً: بالنقض بوضع الالفاظ للمعاني المركبة أو المقيدة، فان معانيها متضمنة للمعنى الحرفي لا محالة، اذ كل جزء مقيد بجزء آخر والتقيد معنى حرفي. وثانياً: انه لا مانع من وضع لفظ لمعنى مركب من معنى اسمي وحرفي اذ دعت الحاجة اليه، والاستقراء على تقدير تماميته لا يدل على استحالة الوضع المزبور.

وثانياً: انه لا اساس لهذا الايراد، فانه مبتن على اخذ الارادة في الموضوع له، واما اذا لم تؤخذ فيه أبداً، بل كانت مأخوذة في العلقة الوضعية فلا مجال للايراد[1].

وأنت خبير: بان ما ذكره أولاً لا وجه له، بعد أن كان مفروض كلامه هو دخل التقيد لا نفس الارادة، فحمل كلامه على ذلك ـ أعني على دخل الارادة ـ والايراد عليه ثم ابداء احتمال ارادة دخل التقيد تصحيحاً لكلامه لم يعرف له معنى محصل أصلاً.

وأما ما ذكره من النقض بالوضع للمعاني المركبة، فتماميته تبتني على دخل ارتباط الاجزاء بعضها ببعض في الموضوع له. واما بناء على كون اللفظ موضوعاً لذوات الاجزاء بلا لحاظ ارتباط بعضها بالبعض والارتباط في بعض المركبات مأخوذ في موضوع الأمر لا في الموضوع له اللفظ، فلا يتم ما ذكره. وتحقيق احد الوجهين قد يتضح في ضمن بعض المباحث اللاحقة، كمبحث الوضع للصحيح او للاعم، ومبحث مقدمة الواجب، وشمولها ـ أي المقدمة ـ للاجزاء فانه يبتني على كون المركب هل هو ذوات الاجزاء بالأسر أو انه الاجزاء بوصف الاجتماع، فانتظر. ثم ان العراقي (قدس سره) لم يدع استحالة ما ذكر من الوضع للمعنى المركب من معنى اسمي وحرفي بالاستقراء، بل ان دعواه ترجع الى استكشاف

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١/١٠٧ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عدم الـوضـع لمثـل ذلـك بمعرفة مذاق الواضع بالتتبع،فلا وجه لدعوى ان الاستقراء لايستلزم المحالية لانها نفي ما لم يدع. واما الايراد الاخير وهو كون الارادة مأخوذة في العلقة الوضعية لا الموضوع له، فهو لا يعد اشكالاً ونفياً لما ذكره العراقي، لان ما ذكره العراقي مرتب على خصوص فرض اخذ الارادة في الموضوع له بهذا النحو، وليس مرتباً على فرض دخل الارادة في الموضوع له بجميع انحائها كي ينفى بانه تام على بعض التقادير دون بعض. فتدبر جيداً.

وضع المركبات

موضوع البحث هو تحقق وضع المركب من المادة والهيئة، وبعبارة اخرى: تحقق الوضع للجملة التركيبية بهيئتها ومادتها.والذي لا اشكال فيه هو تحقق الوضع للمـواد، فان المفردات موضوعة لمعانيها كلية أو جزئية، وكذلك تحقق الوضع للهيئات ـ أعني هيئة الجملة ـ، فانها موضوعة للنسبة كما عرفت.

وعليه، فاذا ثبت الـوضع لمجموع اجزاء الجملة من موضوع ومحمول ونسبة بوضع كل المادة والهيئة، كان وضع المركب من الهيئة والمادة ـ مع غض النظر عن أصل ثبوت المحذور فيه و عدمه ـ عديم الفائدة ولغواً محضاً بلا كلام، وهو لا يتحقق لان الوضع من الاعمال العقلائية الملحوظ فيها ترتب الاثر وتحقق الفائدة. فلاحظ. ولا يحتاج المبحث الى اكثر من هذا البيان لانه بغير طائل وانما كان المقصود الاشارة اليه بهذا المقدار من الكلام.

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

علامات الحقيقة

هذا المبحث كبعض سوابقه عديم الأثر في مجال العمل، وذلك لأن المدار في معرفة المراد من الكلام على ظهور الكلام في المعنى سواء كان حقيقياً أو مجازياً، فان الظاهر حجة بلا كلام، أما مجرد كون المعنى حقيقيّاً فلا يجدي في الحكم بكونه مراداً من اللفظ ما لم يكن للفظ فيه ظهور.

نعم تظهر الفائدة بناء على الالتزام بأصالة الحقيقة تعبداً، فانه يلتزم بكون المراد هو المعنى الحقيقي ولو لم يكن اللفظ ظاهراً فيه، فتعيين المعنى الحقيقي باحدى العلامات يكون ذا أثر على هذا البناء. لكن التحقيق عدم البناء على اصالة الحقيقة تعبداً، وكون المدار في تعيين المراد ظهور الكلام، وهو لا يرتبط بتعيين الحقيقة، لان ما يكون الكلام ظاهراً فيه يكون متبعاً وان لم يكن معنى حقيقياً، وما لا يكون ظاهراً فيه لا يبنى على ارادته وان كان معنى حقيقياً قد وضع اللفظ له.

وبهذا اللحاظ كان البحث اللازم في علامات الحقيقة بحثاً سطحياً لا أكثر.

وعليه، فنقول: قد ذكر للحقيقة والوضع علامات.

منها: التبادر، وهو انسباق المعنى من اللفظ حال اطلاقه بلا قرينة، فانه

دليل الوضع لذلك المعنى. لان انسباق المعنى منه لا يخلو سببه، اما ان يكون علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى وهي منتفية كما تقدم. او يكون قرينة صارفة، وهو خلاف المفروض لان الفرض عدم القرينة، فيتعين ان يكون السبب هو الوضع والعلاقة الجعلية، اذ لا يتصور سبب آخر لذلك، وذلك هو المطلوب، ويكون التبادر على هذا علامة للوضع بطريق الإن وكاشفاً عنه كشف المعلول عن علته.

ويرد على كون التبادر علامة للوضع بان ذلك يستلزم الدور، لان التبادر لا يحصل بدون العلم بالوضع كما هو ظاهر، فاذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر كما هو فرض علامية التبادر، لزم الدور.

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بان التبادر المفروض كونه علامة، اما ان يراد به التبادر لدى نفس الشخص المستعلم، واما ان يراد به التبادر لدى العالم وأهل اللغة فيكون علامة له على الوضع.

فعلى الأول: فالتبادر وان توقف على العلم بالوضع الا انه العلم الارتكازي الاجمالي، وهو حصول صورة الشيء في النفس ارتكازاً من دون التفات اليها ـ فان كثيراً من الصور تكون مخزونة في النفس بلا التفات اليها وانما يلتفت اليها بموجبات ـ والعلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع والالتفات اليه. وعليه فالتغاير بين الموقوف عليه التبادر والموقوف على التبادر بالاجمال والتفصيل وهو كاف في رفع غائلة الدور.

وعلى الثاني: فالتغاير واضح، لان الموقوف عليه التبادر هو العلم الحاصل لدى اهل اللغة، والعلم الموقوف على التبادر والحاصل به هو علم المستعلم، وتغايرهما لا يحتاج الى تنبيه وبيان[1].

ثم ان السيد الخوئي اضاف الى ذلك أمرين:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

الاول: أن التبادر انما يكون كاشفاً عن الوضع وعلامة له في ظرفه. يعني: انه يكشف عن الوضع في زمان التبادر أما قبله فلا يكشف عن الوضع. وعليه فتبادر المعنى فعلاً من اللفظ المستعمل من قبل الشارع لا يجدي في اثبات انه هو المعنى الموضوع له سابقاً وفي حال الاستعمال كي يؤخذ به ويلتزم بان الشارع اراده، فلابد من ضم اصل عقلائي للتبادر ينفع في المقصود وهو الاستصحاب القهقرى، فيبنى به على ثبوت الوضع من ذلك الزمان، وهذا الاستصحاب وان كان على خلاف الاستصحابات الثابتة من الشارع لان ملاكها اليقين السابق والشك اللاحق، على العكس في هذا الاستصحاب لان الشك سابق واليقين لاحق وبهذا الاعتبار سمي بالقهقرى، فلا يكون مشمولاً لادلة الاستصحاب، لكنه ثابت ببناء العقلاء عليه في باب الوضع والظهور، ولولاه لما قام لاستنباط الاحكام الشرعية من النصوص أساس، اذ ظهورها في معنى في زماننا لا يكون دليلاً على الحكم ما لم يثبت ظهورها فيه في زمان الاستعمال، ولا مثبت لذلك سوى هذا الاستصحاب، فعلى ثبوته تدور رحى الاستنباط.

الثاني: ـ وهو ما أشار إليه في الكفاية ـ ان التبادر كما عرفت علامة للوضع إذا كان مستنداً الى حاق اللفظ بلا انضمام قرينة اليه، فلو شك في استناده الى قرينة او الى حاق اللفظ لم يكن علامة للوضع اذ لم يعلم انه مستند الى حاق اللفظ المقوم لكونه علامة.

والتمسك باصالة الحقيقة، وان الاصل ان يكون الاستعمال حقيقياً.

غير صحيح، لان المرجع في هذا الاصل اما ان يكون هو الشارع او بناء العقلاء،فان كان المرجع هو الشارع لم يصح اجراؤه، اذ لا يثبت كون المتبادر مستنداً الى حاق اللفظ وبلا قرينة الا بالملازمة كما لا يخفى، فيكون من الاصول المثبتة وهي غير معتبرة شرعاً. وان كان بناء العقلاء، فهم انما يتمسكون باصالة الحقيقة في مورد يشك فيه في اصل المراد وانه المعنى الحقيقي او المجازي الناشئ

من احتمال نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي، اما مع العلم بالمراد والشك في انه معنى حقيقي او مجازي للشك في نصب قرينة فلا يتمسكون بأصالة الحقيقة، ولذلك اشتهر ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز.

وبالجملة: للشك في نصب قرينة موردان: أحدهما ما يشك فيه في اصل المراد، فانه ينشأ من الشك في القرينة. والآخر: ما يشك في نحو المراد وانه حقيقة او مجاز للشك في نصب قرينة. وأصالة الحقيقة تجري في الاول دون الثاني الذي هو موضوع الكلام فيما نحن فيه، فاصالة الحقيقه انما تجري لاثبات ارادة المعنى الحقيقي، ولا تجري لاثبات حقيقية المعنى المراد[1].

منها: عدم صحة السلب وصحته، أو صحة الحمل وعدم صحته: فان الاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز.

ولابد قبل تقريب ذلك من بيان المراد من صحة الحمل أو السلب، اذ قد يتوهم عدم المعنى له، اذ الغرض معرفة وضع لفظٍ لمعنى فماهو شأن المحمول والموضوع؟ والحقيقة ان المراد منه هو حمل المعنى المشكوك وضع اللفظ له على اللفظ بما له من معنى ارتكازي أو بالعكس، بان يحمل اللفظ بما له من المعنى على المعنى المشكوك وضعه له، فان صح الحمل كان دليلاً على الحقيقة والا كان قرينة على عدم وضع اللفظ له. فالمأخوذ محمولاً او موضوعاً هو اللفظ بما له من معنى، لا اللفظ بما انه لفظ كي يقال بانه لا معنى للحمل. واذا تبين ذلك: فتقريب كون صحة الحمل علامة للحقيقة هو ان الحمل على نحوين:

الاول: حمل أولي ذاتي، وملاكه الاتحاد بين الموضوع والمحمول مفهوماً.

والثاني: حمل شائع صناعي، وملاكه الاتحاد بينهما وجوداً.

وعليه، فاذا شك في لفظ كلفظ «انسان» في انه موضوع لمعنى كـ:

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١/ ١١٤ ـ الطبعة الاولى.

«الحيوان الناطق» أولاً، فاذا حمل الانسان بما له من المعنى على الحيوان الناطق او بالعكس فقيل: «الانسان حيوان ناطق، أو الحيوان الناطق انسان» بالحمل الاولي الذاتي وصح الحمل كان مقتضاه اتحاد معنى الانسان الارتكازي مع الحيوان الناطق وانه عينه، فيستكشف بذلك وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق. فدلالة الحمل الاولي الذاتي على الوضع لانه بملاك الاتحاد المفهومي، فصحته تعني اتحاد معنى اللفظ الارتكازي مع نفس المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له، وذلك دليل الوضع له كما لا يخفى.

وأما الحمل الشائع الصناعي، فدلالته على الوضع من جهة ان ملاكه الاتحاد في الوجود، فاذا علم ان هذا الفرد وجود لمعنى معين، فاذا حمل عليه اللفظ بما له من المعنى على الفرد بما انه وجود لذلك المعنى المعين فصحته تعني ان الفرد بما انه وجود للمعنى المعين وجود للمعنى المرتكز للفظ، وذلك معناه اتحاد المعنيين الكاشف عن وضع اللفظ للمعنى المعين والا لما كان الفرد بما انه وجود لأحدهما وجوداً للآخر. وذلك نظير حمل الانسان لما له من المعنى على زيد بما انه وجود للحيوان الناطق، فان صحته كاشفة عن وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق بالتقريب الذي ذكرناه. وبذلك يظهر اختصاص دلالة الحمل الشائع على الوضع بما اذا كان الحمل بين الكلي وفرده، أما اذا كان بين كليين متساويين او بينهما عموم وجه فصحة حمل أحدهما على الآخر لا تكشف عن الوضع، وذلك لان أساس الكشف يبتني على ان الموضوع لوحظ فيه كونه وجوداً للمعنى الذي يشك في وضع اللفظ له، وأخذ موضوعاً بهذا القيد، ولا يبتني على مجرد دلالة الحمل على الاتحاد في الوجود، اذ قد يكون فرد واحد فردا لكليين متغايرين من جهتين لكنه بما هو فرد لاحدهما ليس فرداً للآخر.

وعليه، ففي صورة حمل أحد المتساويين على الآخر أو احد العامين من وجه على الآخر، لم يفرض الابيان اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً لا غير ـ لا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن الموضوع بما انه كذلك وجود للمحمول بما هو محمول، والا لم يصح الحمل كما لا يخفى ـ وقد عرفت انه لا يكفي في الكشف عن الوضع. وقد تعرض بعضهم لتفصيل الكلام في صور الحمل والاتحاد، لكننا أهملناه لعدم الاثر بالتطويل.

ثم ان اشكال الدور المتقدم بيانه في التبادر ياتي هاهنا ايضاً، لان صحة الحمل تبتني على العلم بمعنى اللفظ والا فلا يعلم صحة الحمل من عدمها، فكون العلم بالوضع موقوفاً على صحة الحمل يستلزم الدور. والاجابة عنه كما تقدم اما بالفرق بالاجمال والتفصيل بين العلم الموقوف عليه صحة الحمل والعلم الموقوف على صحة الحمل. او بالفرق بالعالم والمستعلم. فلانعيد.

ثم ان المحقق الاصفهاني بعد ان اشار الى حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي بلا قرينة، ذكر ان التحقيق يقضي جعل نفس الحمل والسلب علامة للحقيقة والمجاز فيما كان النظر الى صحة الحمل وعدمها عند العرف، لا جعل صحة الحمل وصحة السلب علامة للحقيقة والمجاز، لان العلم بصحة الحمل يحتاج الى سبب آخر من تنصيص اهل اللسان او التبادر أو نحوهما، فيخرج عن كونه علامة ابتدائية مستقلة، بخلاف نفس الحمل والسلب فانه بنفسه علامة الاتحاد والمغايرة من دون توقف على امر آخر[1].

كما ان السيد الخوئي انكر دلالة صحة الحمل بنوعيه الأولي والصناعي على الحقيقة والوضع. ببيان: ان الحمل الأولي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً، ولا نظر في ذلك الى حال الاستعمال، وانه حقيقي أو مجازي، فقولنا: «الحيوان الناطق انسان» لا يدل الا على اتحاد معنييهما حقيقة، أما ان استعمال لفظ الانسان فيما اريد به حقيقي او مجازي فذلك اجنبي عن مفاد

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحمل، فلا يدل على الوضع، اذ قد يكون المعنى المراد باللفظ مجازياً. وهكذا الحال في الحمل الشائع، فانه لا يكشف الا عن اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً بلا نظر الى حال استعمال المحمول في ما اريد به وانه حقيقي او مجازي، وظاهر ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز. وبعبارة اخرى: ـ كما قال ـ ان صحة الحمل وعدم صحته يرجعان الى عالم المعنى والمدلول، فمع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل والا فلا، واما الحقيقة والمجاز فهما يرجعان الى عالم اللفظ والدال. وبين الامرين مسافة بعيدة[1].

وانت خبير بضعف هذا الكلام، فان المفروض ان المحمول هو اللفظ بما له من معنى ارتكازي وبلا قرينة، ولا يخفى أن ذلك معناه فرض حمل اللفظ بمعناه الموضوع له المرتكز في النفس، لا الاعم من الحقيقي والمجازي، كما اشار الى ذلك المحقق الاصفهاني، وبعد هذا الفرض في اصل الكلام في صحة الحمل لا وجه لما ذكره وقرره فانه عجيب جداً كما لا يخفى فلاحظ.

منها: الاطراد، وبيانه: هو ان يستعمل لفظ في شيء او يطلق عليه بلحاظ معنى، فاذا اطرد استعمال ذلك اللفظ بلحاظ هذا المعنى بحيث صح استعماله مطلقاً ومطرداً بلحاظه كان ذلك علامة ودليلاً على كون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى.

لكنه يشكل: بان الاطراد حاصل بالنسبة للمعاني المجازية، فان اللفظ يستعمل في المعنى المجازي بلحاظ العلاقة المصححة، ويطرد في جميع موارد وجود العلاقة بلحاظها، نظير استعمال أسد في زيد بلحاظ الشجاعة، فانه يصح استعمال لفظ أسد في غير زيد من افراد الانسان او غيره بلحاظ الشجاعة. فجعل الاطراد علامة الحقيقة ينتقض بالمجاز.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١/١١٧ ـ الطبعة الاولى.

وقد يدفع النقض ـ كما احتمله صاحب الكفاية[1] ـ بان الملحوظ في الاستعمال المجازي نوع العلاقة، وبملاحظتها لا يطرد الاستعمال، فالملحوظ في استعمال أسد في زيد علاقة المشابهة لا خصوص المشابهة بالشجاعة. وظاهر انه لا يصح استعمال لفظ أسد في كل ما شابهه بلحاظ المشابهة، اذ لا يصح استعماله في الجبان الأبخر ولا الجبان ذي العينين وهكذا.

لكنه فاسد ببطلان اساسه: فان الملحوظ و المصحح للاستعمال المجازي هو العلاقة الخاصة لا نوعها، كالمشابهة في الشجاعة في استعمال اسد في زيد. لا كلي المشابهة ـ والا لكان مطرداً ـ، وظاهر ان الاستعمال بلحاظ خصوص المشابهة مطرد.

ومن هنا ـ اي من الانتقاض بالاستعمال المجازي ـ زاد بعضهم قيد، على وجه الحقيقة او بدون تأويل ـ بلحاظ الخلاف في حقيقة المجاز، وانه مجاز في الكلمة او في الإدعاء ـ، فيكون الاطراد علامة الحقيقة اذا كان على وجه الحقيقة او بلا تأويل، فلا ينتقض بالاستعمال المجازي لانه مطرد لكنه لا على وجه الحقيقة.

واستشكل فيه صاحب الكفاية باستلزامه الدور: لان معرفة الحقيقة والوضع تتوقف على حصول الاطراد على وجه الحقيقة ومعرفة ذلك تتوقف على معرفة الحقيقة. فيلزم الدور[2].

والتفصّي عن اشكال الدور في التبادر بالاجمال والتفصيل بين الموقوف عليه التبادر والموقوف على التبادر لا يتأتى فيما نحن فيه، لانه بعد أن أخذت معرفة الحقيقة في أصل الدليل والعلامة على الحقيقة والوضع، فلابد من حصولها تفصيلاً، وحصول الالتفات اليها يعلم بحصول الدليل والعلامة بها الى مدلولها،

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٠ ـ طبعة مؤسسة آالبيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والعلم الاتكازي الاجمالي لا يجدي في التوصل الى المطلوب، اذ لا يعلم به ثبوت العلامة والدليل فلاحظ جيداً. وللاعلام في المقام بعض التحقيقات اعرضانا عن ذكرها لانه يستلزم التطويل بلا طائل، واكتفينا بهذا المقدار لمجرد الاشارة الى المطلب.

أحوال اللفظ

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره): انه قد ذكر للفظ أحوال خمسة: المجاز، والنقل، والاشتراك، والتخصيص، والاضمار. والمراد من كل منها واضح لا يحتاج الى بيان والكلام فيها في مقامين:

الاول: فيما اذا دار أمر اللفظ بينها، كما اذا دار بين ان يكون مستعملاً في هذا المعنى بنحو المجاز أو الاشترك، او دار بين ان الأمر بين المجاز والنقل، وهكذا...

وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض مرجحاتٍ الا انها لا تغني ولاتسمن من جوع، لعدم الدليل على الترجيح بها تعبداً، كما انها لا توجب الجزم بالترجيح، نعم إذا اوجب المرجح ظهور اللفظ في أحد النحوين كان ذلك النحو متعيناًتحكيماً لا صالة الظهور.

الثاني: فيما اذا دار امر اللفظ بين أحد هذه الاحوال وبين المعنى الحقيقي كدورانه بين الحقيقة والمجاز وانه مستعمل في المعنى الحقيقي او المجازي[1].

وقد التزم صاحب الكفاية بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي لاصالة الحقيقة. وهذا في الجملة واضح، وانما الاشكال والالتباس في فرضه دوران الامر بين المعنى الحقيقي و بين سائر الاحوال، لانه ظاهر في دوران الامر بين الحقيقة

---

(١)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والمجاز، أما دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والاشتراك والنقل فلا يتصور له معنى، لان المعنى المشترك حقيقي، وهكذا المعنى المنقول فانه معنى حقيقي لانـه موضـوع له اللفظ، ومثله الحال في دوران الامـر بين المعنى الحقيقي والتخصيص ، لان التخصيص لا يوجب المجازية على بعض الارآء فلا يعد قسيماً ومقابلاً للمعنى الحقيقي. نعم على بعض الاراء يكون موجباً للمجازية فيصح عده قسيماً للمعنى الحقيقي.

وتوجيه مراده: بانه لا يريد من المعنى الحقيقي المعنى المقابل للمجاز، بل يريدبه المعنى الاصلي والذي جعل اللفظ بازائه أولاً، ففي مورد تعدد الحقيقة كمـورد النقـل والاشتراك والتخصيص يراد دوران الامر بين المعنى الحقيقي الاولي والمعنى الحقيقي الثانوي وهو المعنى المنقول اليه اللفظ او الموضوع له اللفظ ثانياً أو المعنى الخاص . وان كان يجدي في ردع الاشكال في العبارة، لكنه يورد عليه:

بانه لم يثبت حمل الكلام على المعنى الحقيقي الاولي في صورة دوران الامر بينه وبين الاشتراك ـ وان ثبت تقديم العموم على الخصوص في مورد الشك باصـالـة الظهور، والتزم بتقديم المعنى الحقيقي الاولي في مورد احتمال النقل باصالة عدم النقل ـ، لعدم جريان اصالة الظهور في المقام، لان اللفظ لا يكون ظاهـراً في أحـدهما الا بقرينة على تقدير الاشتراك، فاحتماله مانع من تمامية الظهور، كما انه لا اصل عقلائياً ينفي الاشتراك نظير الاصل النافي للنقل ـ لو سلم بجريانه ـ.

وعليه، فالحكم بالصيرورة الى المعنى الحقيقي مطلقاً لو دار الامر بينه وبين غيره من احوال اللفظ لا يخلو من جزاف.

* * *

الحقيقة الشرعية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحقيقة الشرعية

هذا المبحث كسوابقه غير ذي ثمرة عملية كما سيتضح فيما بعد، لذلك كان الاكتفاء بذكر مطلب الكفاية وما يتعلق به هو المتعين كغيره من المباحث المتقدمة التي لاثمرة فيها.

وموضوع البحث: هو انه لا اشكال في وجود معان شرعية مستحدثة قد استعمل الشارع فيها الفاظاً كانت موضوعة لغة إلى معان معينة، فهل نقل الشارع تلك الالفاظ من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية ووضعها للمعاني الشرعية فتثبت الحقيقة الشرعية، أو لم ينقلها بل كان يستعمل الالفاظ في المعاني الشرعية بنحو المجاز وبالقرينة فلا تثبت الحقيقة الشرعية ؟ وذلك كلفظ «الصلاة» فانه موضوع لغة الى الدعاء ـ كما يقال ـ وقد استعملت في لسان الشارع في الواجب الخاص والفعل المعهود المشتمل على اجزاء وشرائط.

فهل وضع الشارع ـ ناقلاً ـ لفظ الصلاة الى هذا الواجب المعين، أو انه لم يضع اللفظ للفعل الخاص بل استعمله فيه مجازاً وبالقرينة ؟.

وقد ذكر صاحب الكفاية ان في المسألة أقوالاً، ثم شرع بيان الحق في المسألة، الاانه قبل بيانه تعرض الى بيان شيء دخيل في التحقيق، وهو: ان الوضع التعييني يتصور حصوله بنحوين :

الاول: أن ينشأ بالقول، ثم بعد تحققه بذلك يستعمل اللفظ في المعنى فينشأ بصورة«وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» شأنه شأن غيره من الانشائيات والاعتباريات، لانه كما عرفت امر اعتباري.

الثاني: ان ينشأ بالاستعمال، بان يستعمل اللفظ في المعنى راساً، ويقصد بهذا الفعل ـ أعني الاستعمال ـ تحقق الوضع له وانشائه بلا ان يسبق الاستعمال تصريح بالوضع أصلاً. وتقريب ذلك: ان استعمال اللفظ في معنى وقصد دلالته عليه بنفسه لمكان من لوازم الوضع، اذ بدونه لا يكون اللفظ دالاً على المعنى بنفسه، كان الاستعمال دالاً بالدلالة الالتزامية على الوضع وموجباً لخطوره في ذهن المخاطب بالالتزام، وعليه فيقصد ايجاد الوضع وتحققه خارجاً بهذه الدلالة الالتزامية، وينشأ الوضع بهذه الواسطة، اذ لا يعتبر في المنشأ ان يكون مدلولاً عليه مطابقة كالنحو الاول من نحوي الوضع التعييني.

ثم انه لابد من نصب قرينة في هذا الاستعمال، الا انها على تحقق الوضع بهذا الاستعمال لا على دلالة اللفظ على المعنى واستعماله فيه، وبذلك اختلفت هذه القرينة عن قرينة المجاز.

والاشكال في هذا الاستعمال بانه ليس استعمالاً حقيقياً، لانه ليس فيما وضع له لفرض تحقق الوضع به، ولا مجازياً لعدم كونه فيما يناسب الموضوع له، اذ قد لا يكون اللفظ موضوعاً الى معنى آخر او كان و لكن لا مناسبة بينه وبين المستعمل فيه.

غير وجيه، بعد ما عرفت من امكان ان لا يكون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً، كاستعمال اللفظ في مثله ونحوه. ثم انه ادعى بعد ذلك: ان دعوى الوضع التعييني بهذا النحو غير مجازفة للتبادر، وقد عرفت انه علامة الحقيقة. وانما لم يلتزم بالنحو الاول من نحوي الوضع التعييني مع صلاحية الدليل لاثباته وهو التبادر بل هو لايكشف عن النحو الثاني، وانما يكشف عن أصل الوضع لا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كيفيته، لوجود المانع الثبوتي عنه، وذلك لان النحو الاول لما كان فعلاً صريحاً مستقلاً من الشارع وبادرة ملفتة منه. كان تحققه مستلزماً لظهوره عندنا بالنقل، اذ قد نقل إلينا من افعال النبي (صلّى الله عليه وآله) ما هو اقل من الوضع أهمية. وحيث انه لم ينقل ذلك نجزم بعدم كون الوضع بهذا النحو، ومن هنا تظهر الثمرة في تعرض صاحب الكفاية الى بيان هذا القسم من الوضع - أعني الوضع بالاستعمال -، فانه لو لم يثبت لم تثبت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني، للجزم بعدم تحققه انشاء بالقول، اذ لو كان لبان.

وعليه، فالوضع التعييني بالنحو الثاني ثابت بأمرين منضمين: احدهما: التبادر المثبت لاصل الوضع، والآخر: العلم بعدم ثبوت الوضع التعييني بالنحو الاول بعدم نقله النافي للنحو الاول والمعين للنحو الثاني. ثم انه أيد دعواه الوضع بانه لو لم يلتزم بالوضع كانت الاستعمالات الواردة في لسان الشارع مجازية وهو ممتنع في بعض الاستعمالات، لشرط العلاقة المصححة بين المعنى الحقيقي اللغوي والمعنى الشرعي المستعمل فيه اللفظ، وقد لا تكون، كما في الصلاة فانها لغة موضوعة للدعاء ولا علاقة بينه وبين المعنى الشرعي.

وما قد يدعى من وجود علاقة الجزء والكل، اذ الدعاء من اجزاء الصلاة شرعاً.

لا يفيد في صحة الاستعمال، لان جواز استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل انما يثبت في فرض كون الجزء اساسياً وذا اهمية في تحقيق الكل، وليس الدعاء كذلك، لانه ليس من اركان الصلاة. ولو تنزل عن دعوى الوضع التعييني، فدعوى حصول الوضع التعييني باستعمال الشارع هذه الالفاظ في معانيها الشرعية ليست دعوى جزاف، لكثرة استعماله.

ثم انه حيث كان المراد بالحقيقة الشرعية وضع الالفاظ لهذه المعاني في شرعنا، كان ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على عدم ثبوت هذه المعاني قبل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شرعنا وكونها مستحدثة من قبله.

ولكن الذي يظهر من بعض الآيات ثبوتها في الشرائع السابقة، كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿وأذّن في الناس بالحج﴾[١]، وقوله تعالى حكاية عن عيسى ويحيى: ﴿واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾[٣]. وعليه، فتكون هذه الالفاظ حقائق لغوية لا شرعية.

والتخلص من ذلك باختلاف نحو العبادات السابقة عن نحوها في شريعتنا لا يجدي. لان الاختلاف في المصداق ـ كاختلاف الصلاة عندنا بحسب اختلاف الحالات ـ، فانه لايدل على اختلاف المعنى بل المعنى واحد. غاية الامر ان المصداق في شرعنا يختلف عن المصداق في الشرائع السابقة كاختلاف المصاديق في شرعنا[٤].

هذا بيان ما ذكره صاحب الكفاية في المقام وتوضيحه. واتضح بذلك ان اساس ثبوت الوضع التعييني والحقيقة الشرعية به ركنان:

الاول: اثبات نحو آخر للوضع التعييني وهو الانشاء بالاستعمال.

والثاني: عدم ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة.

وقد اورد على الركن الاول ـ أعني امكان تحقق الوضع التعييني بالاستعمال ـ من جهتين:

الجهة الاولى: ان ذلك يستلزم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد. وقد قرب ذلك بوجهين:

الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله): من ان الوضع جعل

---

(١) سورة الحج، الآية: ٢٧.

(٢) سورة مريم، الآية: ٣١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢١ ـ ٢٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اللفظ بحيث يحكى عن المعنى، فالحكاية والدلالة مقصودة في الوضع وملحوظة بنحو الاستقلال، لان الحكاية المأخوذة فيه ليست الحكاية الفعلية ألتي تحصل مغفولاً عنها، بل الحكاية الشأنية. بخلافها في الاستعمال فانها ملحوظة ومقصودة على الوجه الآلي دون الاستقلالي، لان النظر الاستقلالي فيه متعلق بالمعنى. واما ما به الحكاية وهو اللفظ ونفس الحكاية، فهما متعلقان للحاظ الآلي.

وعليه، فاذا اريد انشاء الوضع بنفس الاستعمال لزم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في شيء واحد، وهو الدلالة، في حين واحد[1].

ويندفع: اولاً: بان حيثية الدلالة لم تؤخذ في معنى الوضع أصلاً، بل الوضع كما تقدم ليس الا مجرد اعتبار العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى، او اعتبار اللفظ على المعنى، أو اعتباره المعنى، وليس للدلالة أي دخل في عملية الوضع ولم يؤخذ النظر اليها من شرائطه كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلم أخذ الدلالة في الوضع وتعلق النظر والقصد الاستقلالي بها، فلايخفى ان متعلق اللحـاظ والقصد فيه هو طبيعي الدلالة ومفهومها لا مصداقها اذ لا تلحظ الدلالة الفعلية، اذ متعلق الوضع هو طبيعي اللفظ للمعنى. وظاهر ان الدلالة الملحوظة حينئذٍ هو مفهومها لا مصداقها لعدم قابلية طبيعي اللفظ بما هو طبيعي للدلالة فعلاً.

كما انه من الظاهر كون الدلالة الملحوظة حال الاستعمال هي الدلالة الفعلية، فمتعلق اللحاظ فيه هو مصداق الدلالة.

وعليه، فلايستلزم انشاء الوضع بالاستعمال تعلق اللحاظين بشيء واحد، بل اللحاظ الاستقلالي يتعلق بمفهوم الدلالة، والآلي بمصداقها، وهما متغايران.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على نهج الحديث /٣٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ /٣١ ـ الطبعة الاولى.

وهذا هو الصحيح في الجواب، لا ما ذكره المرحوم الاصفهاني من ان انشاء الوضع حيث كان بالمدلول الالتزامي للاستعمال لانه لازم الوضع، كانت الحكاية متعلقة للحاظ الآلي في مقام يختلف عن مقام تعلق اللحاظ الاستقلالي، فانها ملحوظة استقلالاً فمرحلة التسبيب اليها بانشاء لازمها، وملحوظة آلياً في مرحلة نفس الاستعمال وهو لازمها[١].

وذلك: لان تعدد مرحلة تعلق اللحاظ واختلاف مقامه لا يجدي في رفع غائلة المحذوروهو اجتماع اللحاظين في شيء واحد في زمان واحد، اذ اختلاف المرحلة لا يوجب اختلاف الزمان.

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (رحمه الله): من ان الوضع لما كان جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى أو نظير ذلك، كان اللفظ في حال الوضع متعلقاً للحاظالاستقلالي لانهطرف الحكم والاعتبار، وحيث ان الاستعمال جعل اللفظ حاكياً عن المعنى وفانياً فيه كان اللفظ في حال الاستعمال ملحوظاً آلة نظير المرآة. اذ النظر الاستقلالي يتعلق بالمحكي دون الحاكي. وعليه فانشاء الوضع بالاستعمال يستلزم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في اللفظ في زمان واحد. وهو محال.

ويندفع بما قرره المحقق العراقي: من ان متعلق اللحاظ الاستقلالي في حال الوضع هو طبيعي اللفظ، لان الوضع جعل العلقة بين طبيعي اللفظ لا مصداقه الخاص. ومتعلق اللحاظ الآلي في حال الاستعمال هو مصداق اللفظ، اذ به تكون الحكاية. وعليه فلا يلزم في انشاء الوضع بالاستعمال اجتماع لحاظين في شيء واحد، لاختلاف متعلق كل منهما عن متعلق الآخر[٢].

وهذا هو الوجه في الاندفاع لا ما ذكره السيد الخوئي من تأخر الاستعمال

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية /٣١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ٣٣/١ ـ الطبعة الاولى.

رتبة عن الوضع[1].

لان التأخر الرتبي لا يستلزم عدم اجتماع اللحاظين في شيء واحد في زمان واحد. كما انه لا يرفع المحذور بنفسه، فان فرض تأخر أحد الضدين عن الآخر رتبة لا يسوغ اجتماعهما في شيء واحد في آن واحد. فلاحظ وتأمل.

الجهة الثانية: انه لما كان أساس صحة انشاء الوضع بالاستعمال هو كون الاستعمال ودلالة اللفظ بنفسه على المعنى من لوازم الوضع، فيكون الاستعمال دالاً بالالتزام على الوضع وينشأ الوضع بهذه الواسطة، لما كان اساسه ذلك كان مبتنياً على الالتزام بان قرينة المجاز جزء الدال على المعنى المجازي. اذ اللفظ لا يدل بنفسه على المعنى المجازي، فتكون الدلالة بنفسها من لوازم الوضع.

ولكنه غير ثابت، بل التحقيق على ان القرينة تكون على ارادة المعنى المجازي من اللفظ، فيكون اللفظ بنفسه دالاً على المعنى، والقرينة تدل على دلالته عليه وارادة المعنى منه، فنفس «الأسد» في قولنا «هذا الأسد» مشيراً الى زيد مستعمل في زيد ودال على زيد، والاشارة ليست دخيلة في الدال بل هي تعيّن الدلالة، والدال هو اللفظ.

وعليه، فدلالة اللفظ بنفسه ليست من لوازم الوضع، بل هي امر مشترك بين صورتي الوضع وعدمه. فلا يكون الاستعمال موجباً لخطور الوضع في الذهن لانه لازم أعم. فليس لانشاء الوضع بالاستعمال من سبيل.

وانت خبير بوهن هذا الاشكال، فان المراد من كون دلالة اللفظ بنفسه من لوازم الوضع، هو دلالته على المعنى بلا معونة واسطة، كما في المجاز فانه بمعونة القرينة، وليس المراد دلالة اللفظ ذاته و مستقلاً الذي هو امر مشترك بين الحقيقة والمجاز، كي يرد ما ذكر.

وبالجملة: تارة يراد من «دلالة اللفظ بنفسه» دلالته على المعنى بلا

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٢٨/١ ـ الطبعة الاولى.

واسطة في البين ، بارجاع «بنفسه» الى الدلالة لا اللفظ.

واخرى: يراد دلالته بذاته ومستقلاً على المعنى بلا اشتراك لغيره معه، بارجاع القيد الى اللفظ الدال، والمعنى الاول من خصائص الوضع ولوازمه، اذ دلالـة اللفظ على المعنى المجازي بمعونة القرينة، والمعنى الثاني مشترك بين الوضع وغيره فهو لازم اعم للوضع. والمراد في تقريب انشاء الوضع بالاستعمال هو الاول، فان الغرض بالاستعمال المقصود انشاء الوضع به، جعل اللفظ دالاً بنفسه وبلا قرينة على المعنى، وهو من لوازم الوضع، والايراد المزبور يبتني على الخلط بين المعنيين واشتباه المراد منهما وتخيل انه الثاني. فلاحظ.

واورد على الركن الثاني ـ بما هو منسوب الى ولده [١] ـ :من ان ثبوت هذه المعـاني في الشرائع السابقة لا يكفي في ثبوت كون هذه الالفاظ فيها حقائق لغوية، اذ ثبوت المعاني سابقاً لايستلزم وضع هذه الالفاظ المخصوصة لها، ونقل القرآن ليس بدليل على تحقق وضعها لها، اذ يمكن ان يكون نقلاً بالترجمة وبذكر المرادف لما كان موضوعاً سابقاً لهذه المعاني من الالفاظ، كما هو شأنه في نقل المحاورات الكلامية باللغة العربية، اذ يعلم بان التفاهم لم يكن سابقاً باللغة العربية[٢].

والايراد على هذا: بان الظاهر ان النبي (صلّى الله عليه وآله) حين كان يلقي هذه الالفاظ بالآيات، كان العرب يفهمون منها معانيها الشرعية، ولم يكونوا يرونها غريبة عن اذهانهم، ولو لم تكن معلومة الوضع لديهم، لم يكادوا يفهمون معانيها منها ولرأوها غريبة عن اذهانهم.

مندفع: بانه من جهة ان النبي (صلّى الله عليه وآله) كان قد اعلمهم قبل

---

(١) ولد صاحب الكفاية.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول ٣٣/١ (في الهامش) ـ الطبعة المحشاة بحاشية المشكيني (ره).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نقل الآيات بهذه المعاني باسمائها الشرعية وبحكمها في الشريعة، ثم كان يذكر الآية استشهاداً وبياناً لحكمه. وهذا لا يدل على كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني سابقاً، فتأمل.

والمتحصل: هو ان دعوى الوضع التعييني بالاستعمال غير بعيدة، ولو تنزل عنه فدعوى الوضع التعيني لا تخلو من وجاهة.

لكن الانصاف انه لا طريق لدينا لاحراز الوضع التعيني الاستعمالي، بحيث يحرز به انه قصد الوضع في اول استعمال، اذ لا طريق لاحراز التبادر في الاستعمال الاول.

ثم انـه قد ذكر لهذا المبحث ثمرة: وهي انه مع الشك في ارادة المعنى الشرعي او غيره من اللفظ الوارد في كلام الشارع بلا قرينة تعين احد المعنيين. يحمل اللفظ على المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، وعلى المعنى اللغوي بناء على عدم ثبوتها لاصالة الحقيقة.

لكن الظاهر انه لا مورد لهذه الثمرة ـ كما افاد ذلك المحقق النائيني ـ [1]، فان جميع الاستعمالات الواردة في كلام الشارع مما يعلم بمراد الشارع فيها، وليس هناك مورد يشك فيه في مراده كي تصل النوبة الى ما ذكر. وبعبارة اخرى: ان الكبرى وان كانت ثابتة الا ان تحقق الصغرى غير ثابت،لعدم الشك في مورد ما وظاهر ان ذلك ينفي كون الكبرى ثمرة عملية.

وعليه، فمبحث الحقيقة الشرعية مبحث علمي صرف ليس بذي ثمرة واثر عملي.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر امراً آخر: وهو ان الثمرة المزبورة انما تتم في مورد العلم بتاريخ الوضع وتأخر الاستعمال عنه. واما مع الجهل بتاريخهما، فلا اثر. اذ غاية ما يمكن ان يذكر في اثبات تأخر الاستعمال وجهان:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٣٣/١ ـ الطبعة الاولى.

احدهما: أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع. وهو مردود لوجهين:

أولهما: معارضته باصالة تأخر الوضع.

وثانيهما: انه من الاصول المثبتة، لان مرجع هذا الاصل الى استصحاب عدم الاستعمال الى حين الوضع، ولا يخفى ملازمة ذلك لتأخر الاستعمال عن الوضع وثبوته بعده، فثبوت تأخر الاستعمال بهذا الاصل يبتني على ثبوت الاصل المثبت. وتحقيق ذلك في اوائل التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب في الكفاية فراجع[1].

الوجه الثاني: اصالة عدم النقل، بمعنى انه يستصحب عدم النقل الى ما قبل الاستعمال، فانه اصل عقلائي، وهو المسمى بالاستصحاب القهقرى، ويثبت به تأخر الاستعمال عن الوضع وكون الوضع قبله، وان كان ذلك بالملازمة لحجية الاصول العقلائية في لوازم مفادها.

ولكنه مردود: بان الثابت بناء العقلاء على عدم النقل مع الشك في اصل النقل، اما مع العلم به والشك في تقدمه وتأخره فلم يثبت بناء العقلاء على استصحاب عدم النقل الى زمان مّا، فلا دليل على حجية اصالة عدم النقل فيما نحن فيه[2].

ومنه يعلم انه لابد من ان يكون المراد من التبادر المستدل به على ثبوت الوضع التعييني، هو التبادر في زمان الشارع لا في زماننا، اذ التبادر في زماننا لا يثبت الوضع من الشارع الا بأصالة عدم النقل ، وقد عرفت عدم ثبوتها في مورد العلم بأصل النقل والشك في زمانه.

* * *

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٤١٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصَّحِيحُ وَالأَعَمُّ


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصحيح والأعم

موضوع البحث والكلام: هو ان الالفاظ هل هي موضوعة للصحيح من معانيها أو للأعم من الصحيح والفاسد؟.

وقد ذكر صاحب الكفاية أموراً قبل الخوض في اصل المطلب، رأى ضرورة الاطلاع عليها و تحقيقها قبل تحقيق المقصود لدخله في تحقيقه.

الأمر الأول: في تصوير النزاع. ولا يخفى ان تصويره على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح، اذ يقال: ان الشارع هل وضع اللفظ لخصوص الصحيح او للاعم منه ومن الفاسد؟ ولكن تصويره على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية صار محل الخلاف، اذ لا وضع كي يقال بان الموضوع له هو الصحيح أو الاعم ـ ولا يخفى انه لولم يمكن تصويره على القول بعدم ثبوتها واختصاص النزاع بالقول بثبوتها، لا يكون هذا المبحث مبحثاً مستقلاً في مقابل المبحث السابق ـ أعني مبحث الحقيقة الشرعية ـ، بل يكون من فروعه ومترتباً عليه، لانه نتيجة أحد القولين في تلك المسألة، اذ لا يجري الكلام في هذه المسألة على كلا تقديري تلك المسألة ـ. والذي ذهب اليه صاحب الكفاية عدم امكان تصوير النزاع بنحو يوجب استقلال هذا المبحث عن سابقه، وبصورة تتناسب مع علمية المبحث والنزاع، اذ ادعى ان تصويره في غاية الاشكال.

وقد صوره بعض بما بيانه ـ كما في الكفاية ـ: ان النزاع يكون في ان

الاصل في الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيح أو الاعم بمعنى ان ايهما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداء ولوحظت المناسبة بينهما أولاً، ثم استعمل اللفظ في الآخر بتبعه ومناسبته، فينزل كلام الشـارع عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي فقط وعدم قرينة اخرى معينة للآخر، بلا احتياج لقرينة معينة له بخصوصه.

وقد استشكل صاحب الكفاية هذا التصوير: بانه ليس تصويراً للبحث العلمي الذي يتصور لكلا شقيه وجه للثبوت، وذلك لان اثبات كلا الشقين على هذا التصوير، أعني كون الاصل في الاستعمال هو الاستعمال في الصحيح أو كونه الاستعمال في الأعم، يتوقف على أمرين لا سبيل علمي لاثبات كل منهما. وهما:

اولاً: ثبوت اعتبار العلاقة اولاً بين المعنى اللغوي وأحد المعنيين الصحيح والاعم بعينه.

وثـانياً: تنزيل كلام الشارع على ما لوحظت العلاقة ابتداء بينه وبين المعنى اللغوي ـ لو ثبت ذلك ـ بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم القرينة المعينة للمعنى الآخر، بلاحاجة الى قرينة خاصة معينة كغيره.

فانـه لا يخفى انه ليس لدينا من الطرق المتعارفة في باب الظهورات وغيرها مايثبت أحد هذين الأمرين، فكيف يكون النزاع المتوقف عليهما نزاعاً علمياً يقصد فيه تحقيق أحد طرفيه؟! [١].

ويمكن النظر فيما افاده (قدس سره): بان التقريب المزبور باسلوبه العلمي الصناعي قد يبدو مشكل الاثبات. ولكنا نغض النظر عن ذلك، ونقول: ان طريق اثبات اولوية أحد المعنيين هو الظهور الثابت لاحدهما ولو كان مجازياً، فانه لا اشكـال في ظهـور الكلام في احد المعنيين، وبضميمة عدم القول بالوضع الشرعي نعلم ان المعنى الظاهر مجازي، فاذا ثبت الظهور ولو كان مجازياً حمل اللفظ عليه كما قد يقال بمثله في المجاز الراجح او المشهور. فتدبر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجهاً آخر لتصوير النزاع لا يتوقف الا على اثبات الأمر الأول، ولا يعنينا التعرض اليه بشيء بعد ان اعترف مقرره بتوقفه على ما لا طريق لاثباته عادة [1].

وللمحقق النائيني وجه في رفع الاشكال في التصوير المذكور للنزاع، وحاصله: ان طريق اثبات لحاظ العلاقة ابتداء بين أحد المعنيين بعينه والمعنى اللغوي ممكن، وذلك لانه ان لم تثبت الحقيقة الشرعية فثبوت الحقيقة لدى المتشرعة لا ينكر، لتبادر هذه المعاني من الالفاظ عندنا. ولا يخفى ان الحقيقة الشرعية انما حصلت بكثرة الاستعمال من زمان الشارع الى زمان المتشرعة، وعليه فيلحظ ما هو المتبادر عندنا نحن المتشرعة من الصحيح أو الاعم، فينزل كلام الشارع عليه ويبنى على ان الأصل استعماله فيه، لان التبادر والوضع التعيني عندنا انما حصل بتبع استعمال الشارع والمتشرعة بتبعه، فيكشف عن الاصل في استعمالات الشارع وان كانت مجازاً [2].

وهذا الوجه ضعيف للغاية لوجوه:

الاول: انه لا وجه لاستكشاف الاصل في استعمالات الشارع بما هو المتبادر عندنا،لان التبادر انما نشأ من كثرة الاستعمال الناشيء من كثرة الحاجة الى تفهيم المعنى، ولا يبعد ان يكون الشارع قد استعملها في الصحيح مثلاً، الا ان الاستعمال من قبل المتشرعة كان في الاعم بكثرة لكثرة الحاجة الى تفهيمه، فيتحقق الوضع التعيني لدى المتشرعة في الاعم دون الصحيح، فالمتبادر منه معنى معين لا يكون كاشفاً عن ان ذلك المعنى هو الأصل في استعمالات الشارع، لامكان ان يكون الاصل غيره، لكن تبدل ذلك عند المتشرعة للحاجة الكثيرة لتفهيم غيره.

الثاني: ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه في اثبات نحو استعمال

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٤/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٣٤/١ ـ الطبعة الاولى.

الشارع، فهو لا يثبت كون الأصل فيه ذلك الاستعمال، وان العلاقة لوحظت ابتداء بين المعنى المعين والمعنى اللغوي، اذ يمكن ان تكون العلاقة لوحظت أولاً بين غيره والمعنى اللغوي، لكن كثر الاستعمال من الشارع في هذا المعنى لكثرة الحاجة اليه.

الثالث: انه على تقدير تسليم كشفه عن المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداء، فهو لا يجدي ما لم يقم الدليل على ثبوت كون المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداء، هو الاصل في الاستعمال، وان الكلام يحمل عليه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم القرينة المعينة للآخر. وقد عرفت انه لا طريق عادة الى اثبات ذلك.

وبالجملة: فمن مجموع ما ذكرناه يتضح ضعف ما ذكره (قدس سره).

وبذلك تكون النتيجة هي ما انتهى اليه صاحب الكفاية من عدم تحقق النزاع المزبور على القول بعدم الحقيقة الشرعية، وكون هذه المسألة من متفرعات مسألة الحقيقة الشرعية.

والعجب من السيد الخوئي انه يبني على جريان النزاع بالوجه المذكور في الكفاية، بلا تعرض لدفع ما استشكله صاحب الكفاية وكلام استاذه النائيني[1]، مع ان القواعد تقضي بضرورة التعرض الى مثل ذلك نفياً أو اثباتاً كما لا يخفى.

ثم انه لو بنى على تصوير النزاع وجريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بما ذكر في الكفاية، يتضح جريانه على الرأي المنسوب الى الباقلاني القائل بان الالفاظ دائماً مستعملة في معانيها اللغوية وافادة ارادة الاجزاء والشرائط بقرينة خاصة، كما أشار إليه في الكفاية فراجعه[2].

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١/١٣٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الأمر الثاني:في معنى الصحة وتحديد موضوع النزاع والبحث.

اتفق الكل على ان معنى الصحة هو التمامية، الا انه وقع الكلام في جهات:

الأولى: انـه هل للتمامية واقع مستقل غير ما ذكر من الآثار كموافقة الأمر واسقاط القضاء والاعادة، أو انها أمر ينتزع عن مقام ترتب الأثر؟. وبعبارة اخرى: ان موافقة الأمر ونحوها من الآثار هل هي من لوازم التمامية وآثارها، ام انها من مقومات معناها؟. ذهب صاحب الكفاية الى ان هذه الآثار لوازم التمامية ومن آثارها، وان تفسير الصحة في كلام الفقهاء باسقاط الاعادة والقضاء، وفي كلام المتكلمين بموافقة الأمر ،تفسير لها بلوازمها وآثارها التي هي محط النظر، وان ذلـك لا يكون دليلاً على ان للصحة معنى غير التمامية [1]. وظاهر كلامه في مبحث دلالة النهي على الفساد ، ان اتصاف العمل بالتمامية انما هو بلحاظ ترتب الاثر [2] .

وذهب المحقق الاصفهـاني الى الثـاني، فادعى ان مثـل موافقة الامر واسقاط الاعادة من مقومات التمامية حيث انه لا واقع للتمامية الا التمامية من حيث موافقة الأمر أو إسقاط الاعادة والقضاء او ترتب الأثر المرغوب، فالتمامية متقومة بهذه الحيثية المضافة الى الأثر، ولا يخفى انه يمتنع ان يكون الأثر حينئذ من لوازم التمامية، لان مايكون من مقومات الشيء لا يكون من لوازمه وآثاره، لان نسبة اللازم الى الملزوم والأثر الى المؤثر نسبة المعلول الى العلة، وهو خلف فرض كونه مقوماً للشيء.

ثم انه تعرض في حاشية له على المقام لبيان الفرق بين لازم الماهية ولازم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /١٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الوجود، ولما لم يكن ذا علاقة ماسة بما نحن فيه أهملنا ذكره [١].

وقد ذهب السيد الخوئي الى ان للتامية واقعاً مع قطع النظر عن هذه الآثار [٢]، وهي التامية بمعنى جامعية الاجزاء والشرائط فانها بهذا المعنى لا تتقوم بشيء من الآثار، بل لها وجود في ذاتها. واما موافقة الأمر واسقاط الاعادة والقضاء وغيرهما من الآثار، فهي من لوازم التامية بهذا المعنى وآثارها. وادعى ان ما ذكره المحقق الاصفهاني ناشئ من الخلط بين تامية الشيء في نفسه المراد بها جامعيته للاجزاء والشرائط. وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال والإجزاء فانه لا واقع لهذه التامية مع قطع النظر عن هذه الآثار و اللوازم، بل كونه تاماً في مقام الامتثال والاجـزاء لا يُعنى به الا كونه مسقطاً للاعادة والقضاء وموافقاً للامر. او من الخلط بين واقع التامية وعنوانها، فان عنوان التامية عنوان انتزاعي ينتزع عن الشيء بلحـاظ اثره، فحيثية ترتب الآثار متممات حقيقة هذا العنوان. ولكنه خارج عن محل الكـلام، فان كلمة «الصلاة» مثلاً لم توضع بازاء ذلك العنوان ضرورة، بل وضعت بازاء واقعه ومعنونه وهو الاجزاء والشرائط، ومن الظاهر ان

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) ـ أشرنا في التحقيق الوارد في ذيل الكلام: انه استجماع الاجزاء والشرائط، لا واقع له الا ملاحظة جهة واحدة، بالاضافة اليها يقال انه تام او ناقص ، وإلا فلا وجه لان يقال عن الركعة الواحدة انها مركب ناقص ، وإذا لم تكن جهة الوحدة هي الأثر، او موافقة الامر كما هو الفرض ، فلابد ان تكون هي التسمية، بان يلاحظ تسمية مجموعة من الاجزاء والشرائط باسم الصلاة مثلاً. ولا يمكن ان يراد ذلك في المقام، إذ لا معنى، لان البحث عما هو الموضوع له وما هو المسمى باسم الصلاة، ولا معنى لان يقال ان الموضوع له لفظ الصلاة هو التام بلحاظ اسم الصلاة، بل لامجال للنزاع حينئذٍ.

وبتقرير آخر: نقول ان الجزئية تنتزع عن ملاحظة الجزء مع غيره أمراً واحداً. فاذا كانت جهة الوحدة هي التسمية باسمٍ واحد، كان الجزء جزء المسمى، ولا معنى للكلام في الوضع حينئذٍ.

هذا مع ان النقصان والتامية في الاجزاء لا يستلزم مطلقا صدق الفساد والصحة، فليس الجسم الناقص فاسداً، إذ الفساد يصدق بلحاظ عدم ترتب الأثر، فالفساد أخص من النقصان. والكلام ههنا في الصحة في مقابل الفساد لا مقابل النقصان.

حيثية ترتب الآثار ليست من متمات حقيقة تامية هذه الاجزاء والشرائط. هذا بيان ما ذكره السيد الخوئي ايراداً على استاذه الاصفهاني بعبارة تقريرات الفياض تقريباً[1].

والتحقيق في المقام: ان الجزئية والشرطية ليس لهما واقع، وانما هما ينتزعان عن الشيء بلحاظ نحو دخله في حصول ما لوحظت الامور المتكثرة واحداً بالاضافة إليه والتي ينتزع لها عنوان المركب، كالاثر التكويني او اسقاط القضاء أو الامر. فالركوع مثلاً بنفسه وبلحاظه، ذاته لا يعد جزءاً، بل هو فعل تام مستقل، وانما يعد جزءاً بلحاظ دخله في حصول المأمور به ومتعلق الأمر، فهو جزء المامور به، فجهة تعلق الامر الواحد بالامور المتكثرة دفعة واحدة ملحوظة في انتزاع الجزئية ولولاها لماكان جزءاً، او بلحاظ دخله في حصول الاثر كالنهي عن الفحشاء فهو جزء المؤثر، او بلحاظ دخله في ترتب سقوط القضاء، فهو جزء ما يترتب عليه اسقاط القضاء والموثر فيه. وهكذا لو وضع لفظ «زيد» مثلاً للذات و امر خارج عن حقيقتها، فان عد ذلك الامر جزءاً انما يكون بلحاظ مقام التسمية ودخله في المسمى بلفظ «زيد». واذاثبت ان الجزئية والشرطية تنتزع عن الشيء بلحاظ نحو دخله في حصول ما لوحظت الوحدة بالاضافة اليه، لم يكن للتامية من حيث استجماع الاجزاء والشرائط تحقق في عرض التامية بلحاظ ترتب الاثر وموافقة الامر واسقاط القضاء ونحو ذلك، لان انتزاع الاجزاء والشرائط انما يكون بلحاظ احد هذه الامور، فتكون التامية من حيثية اجتماع الاجزاء والشرائط في طول التامية بلحاظ أحد هذه الامور، فلا وجه لجعلها في عرضها والبحث عن ارادة ايها، كما وقع في كلام المحققين الاصفهاني والخوئي.

وبعد ذلك نقول: ان التامية أمر اضافي يختلف باختلاف الجهة الملحوظة في الشيء،فلا يكون الشيء تاماً وناقصاً في نفسه وبلا لحاظ اي جهة خارجية

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٣٥/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اصلاً، من ترتب اثر أو حصول شيء منطبق على المركب كالمأمور به والمسمى ونحو ذلك. فلا يقال للصلاة ذات الركعة انها ناقصة بلحاظ ذاتها وبلا لحاظ أي شيء، اذ هي وجود مستقل، غاية الامر انه غير وجود الصلاة ذات الركعتين، وانما يقال لها انها ناقصة بلحاظ عدم حصول الاثر المترقب منها، لعدم اجتماع جميع ما له الدخل في حصوله. او بلحاظ عدم حصول المأمور به ومتعلق الامر المترتب على الركعتين مثلاً وهكذا.

وعليه، فالتامية لا يتصف بها الشيء في نفسه أصلاً، بل اتصاف الشيء بها وبالنقصان انما هو بلحاظ جهة خارجية عن الشيء يترقب حصولها من الشيء، او تكون ملحوظة في مقام لحاظ الوحدة والتركيب.

وأما الصحة، فهي نحو من انحاء التامية، لا التامية بقول مطلق، وهو التامية من حيث ترتب الاثر المترقب لا من حيثية اخرى، لوضوح عدم صدق الفاسد على ناقص بعض الأجزاء بلحاظ شيء اجنبي عن ترتب الاثر المترقب مع حصول الاثر، بل يصدق عليه الصحيح بلحاظ تاميته من حيث ترتب الاثر المترقب، وان صدق عليه النقصان من حيثية اخرى وهي حيثية الحكم او غيرها.

وبهذا البيان يظهر ما في كلام السيد الخوئي من الضعف وعدم الوضوح. اذ اتضح تقوم التامية بالحيثيّات المزبورة وكونها من مقومات معناها. كما يظهر ما في اطلاق الكل بان الصحة هي التامية، فانك عرفت ان الصحة ليست هي التامية بقول مطلق بل التامية من حيث ترتب الاثر المرغوب والمترقب.

والمحصل: ان هناك جهة اشكال في كلام الاصفهاني والخوئي وهي فرض التامية من حيث استجماع الاجزاء والشرائط في عرض التامية من الحيثيات الاخرى، وجهة مختصة في كلام السيد الخوئي، وهي فرض التامية للشيء في نفسه بلا لحاظ أيّة جهة خارجية، وجهة عامة في كلام الكل، وهي فرض الصحة بمعنى التامية بقول مطلق فلاحظ.

ويقع الكلام بعد ذلك في الجهة الثانية: وموضوع البحث فيها تشخيص الملحوظ من افراد التمامية في معنى الصحة المأخوذة في موضوع البحث في المسألة، وانه هل التمامية من حيث موافقة الامر، او التمامية من حيث اسقاط الاعادة والقضاء، او التمامية من حيث ترتب الاثر التكويني، وهو النهي عن الفحشاء ـ مثلاً ـ؟.

والتحقيق: عدم امكان ارادة الصحة بمعنى التمامية من حيث موافقة الامر، او من حيث اسقاط الاعادة و القضاء، وعدم كونها من احدى هاتين الحيثيتين محلاً للبحث.

وذلك لان الشيء لا يتصف بموافقة الامر او اسقاط القضاء الا بعد تعلق الامر. فلا يمكن الالتزام بان اللفظ موضوع للشيء الصحيح من حيثية موافقة الامر او اسقاط القضاء، لان المفروض اخذ المسمى في موضوع الامر، ويمتنع أخذ الشيء بما انه موافق للأمر في موضوع الامر فانه خلف كما لا يخفى، فلابد ان يفرض المسمى مما يمكن أخذه في حيز الأمر ومما يمكن فرضه في مرتبة متقدمة عليه، وهو غير الصحيح من احدى الحيثيتين المزبورتين.

وعليه، فيتعين ان يكون موضوع الكلام ومحل البحث هو الصحيح بمعنى التمام من حيث ترتب الاثر، وانّ الموضوع له هو الصحيح بهذا المعنى او الاعم، اذ لا محذور فيه سوى ما يتوهم من انه يلزم اخذ ما هو خارج عن الذات فيها، وذلك لان الصحيح بهذا المعنى انما ينتزع عن الشيء بلحاظ ترتب الاثر عليه، فالاثر خارج عن ذات الشيء لانه بمنزلة المعلول لها، وظاهر خروج المعلول عن العلة.

وعليه، فأخذه في المسمى ولو بلحاظ تقيده ودخل التقيد به وان كان نفس القيد خارجاً يلزم أخذه في الذات، وهو خلف فرض خروجه عن ذات المؤثر.

وهو مندفع: بان خروج الاثر عن حقيقة المؤثر وتأخره رتبة عن وجود

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المؤثر، لا يمنع من امكان دخله في المسمى واعتباره في التمسية، بان يوضع اللفظ للفعل القائم به الاثر والمترتب عليه، اذ لا يلزم من ذلك فرض دخله في حقيقة المؤثر كي يكون خلفاً.

وبعبارة اخرى: ان الخروج عن الذات والتأخر الرتبي عن المؤثر، انما هو في مقام الوجود والتحقق، وهو أجنبي عن مقام التسمية. فلا يمتنع ان يوضع للاثر والمؤثر لفظ واحد مع الاحتفاظ بها لكل منها من مرتبة ووجود. لان الدخل في المسمى لا يوجب الدخل في الذات. كما هو شأن كل لفظ موضوع لمركب، فان كل جزء دخيل في المسمى لكنه ليس دخيلاً في حقيقة الجزء الآخر كما لا يخفى. فلاحظ.

وبالجملة: الصحيح هو ملاحظة التمامية بالاضافة الى الاثر.

ولا يخفى انه تارة يفرض كون الصحيح هو ما يترتب عليه الاثر بالفعل. وبعبارة اخرى: ما هو المؤثر، وفي مثله لا يمكن فرض الاثر من لوازم الصحة، بل من مقوماتهانظير المبدأ الملحوظ في اطلاق المشتق على الذات. واخرى يكون بمعنى الحصة الملازمة لترتب الاثر، يعني بلوغ المركب حداً يترتب عليه الاثر، كما هو الحال في العلة التامة فان بلوغ العلة التمامية بمعنى بلوغ العلة حداً يترتب عليه المعلول، وفي مثله يصح ان يقال : ان المعلول من لوازم العلة وآثارها، في الوقت الذي يكون الاتصاف بالتمامية بلحاظ المعلول.

وبالجملة: تارة يراد بالصحيح ما هو المؤثر، واخرى يراد به وصوله الى حد يترتب عليه الاثر. ففي الاول يكون الاثر مقوماً لصدق الصحة بخلافه في الثاني فان الاثرمن لوازم الصحة، لان الصحة منتزعة عن ذات المؤثر لا عن ترتب الاثر عليه فعلاً. وبذلك يمكن الجمع بين ما افاده في الكفاية هنا من ان اسقاط القضاء ونحوه من لوازم التمامية، وبين ما ذكره في مبحث دلالة النهي على الفساد من كون التمامية بلحاظ الاثر. اذ عرفت امكان الجمع، فلا وجه لايراد الاصفهاني عليه هنا، بان الاثر اذا كان ملحوظاً في الصحة كان مقوماً لها لا اثراً

لها، كالمبـدأ في قولنـا «قائم»[1]. ومن الغريب انه يذكر ما ذكرناه من معنى الصحةالآخر في ذيل مطلبه، مع انه يمكن حمل كلام الكفاية عليه.

واذا تعـين كون موضوع البحث هو الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر، فعليك ان تعرف ان المراد بها الصحة الشأنية لا الفعلية، بمعنى ان اللفظ ـ على القول بوضعه للصحيح ـ يكون موضوعاً لما يترتب عليه الاثر لو وجد، الذي هو معنى الصحّة الشأنية، لا انه موضوع لما ترتب عليه الاثر فعلاً، لانه ـ يعني ترتب الاثر ـ يتوقف على الوجود، وظاهر ان اللفظ لا يوضع للفرد الموجود بل لنفس الطبيعة المأخوذة في متعلق الامر.

وبعـد هذا يقـع البحث في الجهة الثالثة من جهات الكلام، وموضوع الكلام فيها: تعيين كون المبحوث عنه ـ بعد فرض كون حقيقة الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر ـ هل هو الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر من جميع الجهات وبقول مطلق اولا؟. بيان ذلك: انه يعتبر في ترتب الاثر على العبادة أمور: تحقق الاجزاء والشرائط، وعدم النهي، وعدم المزاحم، وقصد القربة. فالكلام يقع في ان الموضوع له هل هو التام من حيث ترتب الاثر من جميع هذه الجهات وبقول مطلق، فلا يحتاج في ترتبه عليه فعلاً سوى وجوده خارجاً. او انه التام من حيث ترتب الاثر من بعض هذه الجهات، فيكون الموضوع له هو ما يترتب عليه الاثر لو انضم اليه سائر الجهات والوجود؟ ثم يقع الكلام في انه خصوص التام من حيث ترتب الاثر من جهة الاجزاء فقط. أو الاجزاء والشرائط، أو الاجزاء والشرائط وعدم النهي والمزاحم؟.

والمنسوب الى الشيخ هو تخصيص النزاع بالاجزاء، وان الكلام في وضع اللفظ لواجدها بالخصوص او للاعم، وخروج الشروط عن محل النزاع، لان الشـرط في رتبـة متأخرة عن الاجزاء، باعتبار كون الاجزاء بمنزلة المقتضي

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١/٣٥ ـ الطبعة الاولى.

للتـأثـير، والشرط متأخر عن المقتضي بحسب الرتبة، لانه مابه تكون فعلية التأثير، والفعلية انما تفرض في صورة وجود مايقتضي التأثير كي يصير الشرط فعلي التأثير. وعليه فأخذ الشرط في المسمى مع الاجزاء يلزم فرض كونهما في رتبة واحدة، وهو خلف [١].

واجيب عنه: بان الاختلاف الرتبي بين المقتضي والشرط انما هو في مقام التأثير في المعلول،وهو أجنبي عن مقام التسمية كما لا يخفى، فلا يلزم من اخذهما معاً في المسمى واعتبار اللفظ لهما نفي اختلافهما في الرتبة في مقام التأثير، بل هما على ماعليه في ذلك المقام، فان ذلك نظير وجود العلة والمعلول في مكان واحد أو الحكم عليهما معاً بحكم واحد، فانه لا يتنافى مع تأخر المعلول عن العلة رتبة وهذا واضح جداً [٢].

وعليه، فلا مانع من دخول الشرائط في محل النزاع.

وأما عدم النهي وعدم المزاحم، فقد ذهب المحقق النائيني الى خروجهما عن مورد البحث، لعدم امكان أخذهما في المسمى جزماً، فلا مجال للكلام، ببيان: انهما فرع المسمى لفرض تعلق النهي به ووجود المزاحم له فينتفي أمره، فلابد من فرضه في رتبة سابقة على تعلق النهي وعدمه ووجود المزاحم وعدمه، فيمتنع اخذ عدم النهي عنه في المسمى وكذلك عدم المزاحم له [٣].

والتحقيق: أما في عدم النهي فلا يتجه ما ذكره، اذ تعلق النهي لا يلزم ان يكون بما هو المسمى بما هو كذلك. وبعبارة اخرى: لا يلزم ان يكون هو الاجزاء والشـرائط بما انها صلاة مثلاً، بل يمكن ان يتعلق بذوات الاجزاء والشرائط بلالحـاظ تسميتهـا بلفظ مّا، فليس عدم النهي في نفسـه في رتبة متأخرة عن المسمى، اذ لا ملزم لفرض متعلقه المسمى كي يكون متفرعاً عليه. نعم هو متفرع

---

(١) الكلانتري الشيخ ابو القاسم . مطارح الانظار /٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٣٨/١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٣٥/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على ذوات الاجزاء والشرائط، لكنه لم يفرض بعد كونها هي المسمى فانه محل كلامنا، فتدبر.

وأما بالنسبة الى عدم المزاحم، فان اريد من المزاحم هو المزاحم لنفس الشيء بلحاظ انه متعلق لأمر اقوى داعوية فيزاحم نفس العمل الآخر، فلا يتجه ما ذكره أيضاً، اذ لا يتوقف فرض المزاحم على تحقق التسمية كي يكون عدمه فرع المسمى، اذ المزاحمة تتعلق بنفس العمل، وهو ذوات الاجزاء والشرائط بلا توقف على كونها مساة بلفظ مّا أصلاً. فلامانع من اخذ عدم المزاحم في المسمى. وان اريد به المزاحم لامر الشيء، فالازالة مزاحمة لأمر الصلاة لا نفس الصلاة. كان ما ذكره وجيهاً، لان المزاحمة على هذا المعنى متفرعة على تحقق الامر، لانه موضوع المزاحمة، والمفروض ـ كما اشرنا اليه ـ ان الامر يتعلق بالمسمى. فتكون المزاحمة متأخرة عن التسمية، فيمتنع ان يؤخذ عدم المزاحم في التسمية لاستلزامه أخذ المتأخر في مرحلة سابقة عليه. الا انه بعد تصور المعنى الاول للمزاحمة، لنا ان نلتزم به وبلازمه من كون اخذ عدم المزاحم في المسمى موضوع الكلام. ولعله هو الذي يظهر من كلامه ههنا، حيث فرع المزاحمة على المسمى راساً ورتب عليها انتفاء الامر، فانه ظاهر في كون طرف المزاحمة هو الفعل المسمى لا أمره. فلاحظ.

وأما قصد القربة، فقد نفى المحقق النائيني دخوله في محل النزاع ايضاً، بتقريب: انه متأخر عن المسمى برتبتين، لانه متأخر عن الامر وهو واضح، وهو ـ أي الامر ـ متأخر عن المسمى لتعلقه به، فلا يعقل ان يؤخذ في المسمى فانه خلف[1].

وانت خبير بان هذا البيان لا يجدي في نفي امكان أخذ قصد القربة في المسمى، لانما هو متأخر عن المسمى برتبتين هو واقع قصد القربه، لانه هو المتفرع عن الامر والمتأخر عنه. والذي يراد أخذه في المسمى هو مفهوم قصد

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ١/٣٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القربة، وهو لا يتفرع على الأمر كي يتأخر عن المسمى.

وعلى هذا، فلا مانع من أخذ قصد التقرب في المسمى من هذه الجهة، وانما الاشكال من جهة اخرى، وهي عدم امكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر، فانه ينافي أخذه في المسمى، لان المفروض كون الامر متعلقاً بالمسمى، وان تعيين المسمى لاجل تشخيص متعلق الامر. فيمتنع ان يكون المسمى هو الفعل بجميع جهاته حتى قصد القربة، لامتناع ان يكون الفعل بقيد قصد القربة متعلقاً للامر.

لكن هذا يختص بالرأي القائل بعدم امكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر الاول، أما من لا يلتزم بذلك ويرى امكانه فلا اشكال لديه في امكان اخذ قصد القربة في المسمى. فتدبر جيداً.

تنبيه:بعد ان عرفت أن الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر المترقب لا مطلقاً، تعرف ان الصحة والفساد أمران اضافيان يختلفان باختلاف الانظاروالحالات،اذ قد يختلف النظر في الاثر فيكون الاثر المترقب بنظر شيئاً خاصاً و يكون غيره بنظر آخر، فترتب احدهما دون الآخر موجب لأتصافه بالصحة بالاضافة الى أحد النظرين، وبالفساد بالاضافة الى النظر الآخر، كما أنه قد يختلف ترتب الاثر المترقب بحسب الحالات، فيترتب على الشيء في حالة دون أخرى، فيكون صحيحاً بالاضافة الى حالة وفاسداً بالاضافة الى الاخرى.

وهذا هو مراد صاحب الكفاية (رحمه الله).

وهـل يترتب على كونهما اضافيين أو غير اضافيين ثمرة عملية، او لا يترتب فيكون كلاماً علمياً محضاً؟. هذا ما لم نتوصل اليه بعد، ولم نعرف مدى النتيجةالعملية التي تلمس بتحقيق احد النحوين.

الامـر الثـالث:في تصوير القدر الجامع بين الافراد الصحيحة، وبين الافراد الصحيحة والفاسدة. وقبل الخوض في اصل المطلب يجدر بنا التعرض لحل ما قديظهـر من التهافت في عبارة الكفاية، حيث حكم صاحبها (قدس سره) في هذا المطلب بلابديّة تصوير الجامع على كلا القولين، في الوقت الذي لا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يجزم بكون الموضوع له في الفاظ العبادات عاماً، بل يلتزم به من باب الاستظهار واستبعاد كونه خاصاً لبعض الجهات المبعدة، كما يلاحظ في المطلب الذي يعقب هذا، والذي موضوعه تعيين عموم الموضوع له أو خصوصه[١]، مع كون لزوم تصوير الجامع ولا بديته فيما نحن فيه مترتب على الجزم بان الموضوع له عام.

وقد حاول المحقق النائيني توجيه كلام الكفاية ـ وان لم يصرح بذلك في التقريرات ـ: بان ضرورة تصوير جامع للافراد الصحيحة أو للاعم منها و من الفاسدة لا تترتب على الالتزام بعموم الموضوع له، بل لابد من تصوير الجامع ولو التزم بان الموضوع له خاص.

أما على الالتزام بعموم الموضوع له، فضرورة تصوير الجامع لا تحتاج الى بيان، فانه لتعيين الموضوع له، اذ الموضوع له يكون هو الجامع على الالتزام المزبور.

وأما على الالتزام بان الموضوع له هو الخاص وانه هو الافراد الخاصة الجزئية، فلأن الوضع لها يستدعي لحاظها وتصورها باجمعها، ولا يمكن ذلك لعدم تناهيها أو حصرها، وعليه فلابد من فرض جامع لها مشير اليها يكون واسطة في الوضع للافراد، ويكون الحكم الوضعي على الافراد بواسطة ذلك الجامع[٢].

وانت خبير بان هذا لا يصلح رافعاً وحلاً لما يظهر في عبارة الكفاية من التهافت وان كان في نفسه تاماً ـ، لان الظاهر من عبارة الكفاية ان الكلام في تعيين الجامع الذي حكم بلابدية تصويره، انما هو لاجل تعيين الموضوع له ومن جهة فرض وضع اللفظ له، كما هو ظاهر جداً من ايراد صاحب الكفاية على كون الجامع للاعم هو معظم الاجزاء، بانه يستلزم ان يكون الشيء الواحد داخلاً في المسمى تارة وخارجاً عنه اخرى، فانه صريح في ان الكلام في تعيين المسمى كما انه في تعيين الجامع، وان فرض الجامع فرض المسمى، لا ان البحث في مقامين كما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤ ـ ٢٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٣٥/١ ـ الطبعة الاولى.

هو ظاهر المحقق النائيني.

وعليه، فالحكم بضرورة تعيين الجامع وتصويره المساوق للمسمى لابد وان يلاءم مع عدم جزمه بعموم الموضوع له، بغير هذا البيان، فانه غير مفيد في رفع الاشكال في العبارة.

والذي أراه حلاً للمشكلة: ان صاحب الكفاية أخذ الموضوع له أمراً مفروغاً عنه على القول بالوضع للصحيح أو للاعم. فحكم بضرورة ولابدية تصوير الجامع مترتباً على ذلك، وقد علق اللابدية على كلا القولين، والمفروض انه لا قائل بالوضع للخاص و الافراد.

وبعبارة اخرى: حكم باللابدية معلقاً ومرتباً على كلا الادعائين والقولين، وليس من احد من المختلفين من يلتزم بخصوص الموضوع له، فالحكم باللابدية اشبه بالحكم الشرطي والبنائي، لا الجزمي الفعلي، وعليه فلا تهافت. فلاحظ.

وبعد هذا فيقع الكلام في المهم في المقام.

وقد ذهب المحقق النائيني الى امكان الالتزام بما لا تصل النوبة معه الى تصوير الجامع على كلا القولين وحصول النزاع في الوضع لايهما، وهو الالتزام بوضع لفظ العبادة كالصلاة للمرتبة العليا من مراتبها بالخصوص ، وهي المرتبة الواجدة لتمام الاجزاء والشرائط. وكون الاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي أو الاعم منها من باب الادعاء والتنزيل. فالموضوع له على كلا القولين هو المرتبة العليا،وأما باقي المراتب الصحيحة او الاعم فيستعمل اللفظ فيها من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد، كما في بعض الاستعمالات. أو من باب اكتفاء الشارع به والمشاركة في الاثر كما في مثل صلاة الغرقى، اذ لا يصحّ استعمال اللفظ فيهما من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد، لفقدان جل الاجزاء والشرائط لو لم يكن كلها.نعم استعمال لفظ الصلاة في فاسد صلاة الغرقى من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد المنزل منزلة التام الاجزاء والشرائط من باب الاكتفاء في مقام الامتثال، فبعد البناء على كون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصحيح فرداً للطبيعة من جهة الاجزاء يصح تنزيل الفاقد منزلته ايضاً، ولا يكون من سبك مجاز في مجاز كما لا يخفى. نعم هذا الكلام لا يجري بالنسبة الى القصروالاتمام،لانهما بالقياس الى المرتبة العليا في عرض واحد، اذ ليس الامر بأحدهما تنزلاً وفي فرض عدم التمكن من الاخر، بل كل منهما تام الاجزاء والشرائط،ولكن الامر فيهما سهل فانه يمكن تصوير الجامع بينهما فقط. وعلى ما ذكره (قدس سره)يبطل نزاع الاعمي والصحيحي راساً، لان ثمرة النزاع كما سيجيء ان شاء الله تعالى صحة التمسك بالاطلاق عند الشك في جزئية شيء او شرطيته على القول بالاعم لو تمت مقدمات الحكمة،لصدق المسمى على الفاقد، وعدم صحته على القول بالصحيح لاجمال الخطاب وعدم صدق المسمى على الفاقد. وهذا الكلام لا يتأتى على ما ذكره (قدس سره)، لانه بعد الالتزام بان الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا وكون اطلاقها على غيرها من المراتب من باب المسامحة والتنزيل لا الحقيقة، يكون اللفظ مستعملاً في المرتبة العليا دائماً، والقائل بالاعم انما يلتزم باستعماله في غير الصحيح هاهنا والتنزيل، فصحة التمسك بالاطلاق على القول بالاعم بالادعاء انما تثبت في صورة احراز ثبوت الادعاء والتنزيل وملاحظتهما، اذ اللفظ مستعمل في المرتبة العليا وارادة غيرها تكون بواسطة تنزيلها منزلة المرتبة العليا، ولا طريق لدينا الى احراز تحقق التنزيل وارادة الاعم بهذه الواسطة. وعليه فلا يمكن التمسك بالاطلاق في نفي اعتبار جزئية شيء أو شرطيته، لان اللفظ المطلق مستعمل في المرتبة العليا ولم يثبت ارادة الاعم ادعاء كي يتمسك باطلاقه فيكون مجملاً، لفرض دخل الجزء او الشرط لو كان دخيلاً في المأمور به واقعاً في المرتبة العليا كما لا يخفى.

ثم انه (قدس سره) استشهد على ما افاده بالوجدان العرفي وقرّبه ونفى البعدعنه،بانه أمر عرفي ليس في مقام فهم المفاهيم امر أوضح منه. فاختياره هذا المذهب ليس لإمكانه ثبوتاً، بل لقيام الوجدان عليه اثباتاً. ولعله لاجل كون الطريقة العرفية في الوضع للماهيات المخترعة جارية على الوضع لاقصى ما

يتصوره المخترع من المراتب والجامع للاجزاء والشرائط بكاملها، ثم يستعمل اللفظ في غيرها من المراتب مسامحة وادعاء.

هذا تقرير ما افاده (قدس سره) نقلناه باغلب عباراته مع بعض التوضيح[١].

والذي يؤاخذ به هذا المسلك، ويرد عليه بوضوح: ان افراد المرتبة العليا كثيرة وليست متعينة ومنحصرة في خصوص القصر والاتمام، كما نبه عليه (قدس سره)، فان صلاة الصبح، والظهر، والمغرب، والصلاة اليومية، وصلاة الآيات، وصلاة العيدين، كلها في عرض واحد بالقياس الى المرتبة العليا، فان الامر بكل منها في عرض الامر بالاخرى وليس تنزلي كصلاة الغريق بالنسبة الى صلاة غيره.

وعليه، فلابد لنا من فرض جامع لهذه الافراد يكون اللفظ موضوعاً بازائه، ولا يكون ما افاده (قدس سره) موجباً للتخلص من مرحلة تصوير الجامع وكون وصول النوبة الى تصويره بعد التنزل عنه. ومن العجيب منه انه (قدس سره) غفل عن ذلك وانتبه إلى ورود الاستشكال في خصوص القصر والاتمام وحلّه بان تصوير الجامع بينهما سهل وممكن كما تقدم.

وعلى كل فالالتزام بما افاده (قدس سره) لايغني عن لزوم تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة أو الاعم منها ومن الفاسدة. فيقع الكلام حينئذ في مقامين:

المقام الاول: في ثبوت الجامع للافراد الصحيحة، وقد ذكر في تصويره وجوه:

الوجه الاول: ما جزم به صاحب الكفاية من وجود جامع حقيقي مقولي بسيط للافراد الصحيحة، الا انه ليس لدينا طريق الى تعيينه بالاسم ومعرفة حقيقتة، وانما الثابت هو وجود جامع بسيط مقولي متحد مع الافراد وجوداً

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٣٦/١ ـ الطبعة الاولى.

وخــارجاً. والدليل على ذلك، هو ما نراه من ترتيب بعض الاثار على العبادة كترتيب النهي عن الفحشاء على الصلاة، والذي يقتضيه قانون السنخية الثابت في باب العلية هو كون المعلول والاثر الواحد لايصدر الا عن علة واحدة ومؤثر واحد، واستحالة صدور الواحد عن متعدد بما هو متعدد يعني دخل الخصوصيات المفردة في التأثير. وعليه فمقتضى وحدة الآثر المترتب على الصلاة مثلاً وقانون السنخية، هو ان يكـون الموثر في الاثر الخاص هو جهة جامعة بين الافراد، بحيث يستند تأثير الفرد الى وجودها فقط بلا دخل خصوصيته فيه،اذ يلزم بذلك صدور الواحد عن متعدد وقد عرفت امتناعه. وعليه فلابدمن فرض جامع يكون هو المؤثر والموضوع له، اذ لا يمكن فرض المؤثر كل فرد بخصوصه.ثم ان عدم معـرفـة حقيقـة هذا الجامع وحده لا يضير فيما نحن فيه، اذ يمكن التوصل إلىالوضعله بواسطة بعض العناوين المشيرة اليه بلحاظ آثاره، كعنوان الناهي عن الفحشاء في الصلاة.

ثم ان صاحب الكفـاية (قدس سره) ـ و ـ بعد ان ذكر هذا المطلب، تعـرض الى ذكـر ايراد الشيخ الانصـاري (قدس سره) على تصوير الجامع للافرادالصحيحة والرد عليه.

أما الايراد، فبيانه: ان الجامع المفروض اما ان يكون مركباً أو بسيطاً.

فعلى الاول: لايتصور ان يكون جامعاً للافراد الصحيحة، اذ كما يفرض جامعـاً يختلف صحـة وفساداً بحسب الحالات، ولا يكون صحيحاً مطلقاً وفي جميع الحالات . فيمتنع كونه جامعاً للافراد الصحيحة.

وعلى الثاني: اما ان يكون عنوان المطلوب او ملزوماً مساوياً له.

ويرد على الالتزام بالاول وجوه:

أحــدها: لزوم الخلف، بأخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب في متعلق الطلب، لان عنوان المطلوب انما يتحقق وينتزع عن الشيء بعد تعلق الطلب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

به، اذ قبله لا يكون الشيء مطلوباً، والمفروض كون الجامع هو المأخوذ في متعلق الامر، لانه المسمى، فيلزم اخذ المطلوب في متعلق الطلب، وهو خلف لانه فرض المتأخر في رتبة سابقة عليه.

ثانيها: استلزامه حصول الترادف بين لفظ الصلاة ولفظ المطلوب، وهو ممنوع إذ لا ترادف عرفاً بينهما، كما هو ظاهر.

ثالثها: استلزامه عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته وجريان الاشتغال. وذلك لرجوع الشك حينئذ الى الشك في المحصل لا في المأمور به، لان المأمور به أمر بسيط معلوم لا اجمال فيه، فلا يكون الشك في جزئية شيء شكاً في المأمور به، اذ ذلك خلف كونه بسيطاً غير ذي اجزاء، فيرجع الشك الى المحصل والمحقق للامتثال، ومقتضاه جريان قاعدة الاشتغال ولزوم الاحتياط، وذلك يتنافى مع الالتزام بجريان البراءة ممن يلتزم بالوضع للصحيح غالباً ، وهذا الاخير يرد على الالتزام بالثاني ، لانه يرتبط ببساطة الجامع بلا خصوصية كونه عنوان المطلوب او ملزوماً مساوياً له[1] .

وأما الرد: ـ فهو بعد اختيار كونه بسيطاً وانه ملزوم المطلوب لاعنوانه ـ ان جريان قاعدة الاحتياط فيما كان المأمور به أمراً بسيطاً، انما يكون في المورد الذي يكون وجود ذلك الامر البسيط منحازاً عن وجود الاجزاء والشرائط ومسبباً عنها، بحيث يكون الشك فيها شكاً في المحصل والفراغ حقيقة، كما قد يقال في الطهارة بالنسبة الى الوضوء أو الغسل. واما في المورد الذي يكون وجوده بوجود الاجزاء والشرائط وليس له وجود مستقل منحاز عن وجودها، كان الاصل الجاري عند الشك هو البراءة لا الاشتغال، لان الشك في الحقيقة شك

(١) ـ حمل السيد الاستاذ (دام ظله) عبارة الكفاية ـ في الدورة المتأخرة ـ على ارادة الجامع الحقيقي، وانه ردُّ الشيخ، بان الجامع لاينحصر فيما فرضت، من المركب، والبسيط العنواني، بل يمكن فرض الجامع الحقيقي المدلول عليه بالآثار وهو المتحد مع الخارج.

في المأمور به، لان المأمور به في الحقيقة والنتيجة هو الاجزاء والشرائط والامر متعلق بها حقيقـة، لانـه يتعلق به بلحاظ وجوده، والمفروض ان وجوده وجود الاجزاء والشرائط. فالشك في جزئية شيء شك في المأمور به، و يكون الشك المذكور موجباً للاجمال في نفس المأمور به لا في محققه، وهو مورد اصالة البراءة. وما نحن فيه من هذا القبيل، لان نسبة الجامع البسيط الى الاجزاء والشرائط نسبـة الكـلي الى الفـرد، وعليه فوجوده بوجودها وليس له وجود منحاز عن وجودها، فالشك في جزئية شيء شك في الماموربه، لانه يشك في دخالة هذا الشيء في وجود المأمور به، فيشك في تعلق الامر به والمرجع في مثل الحال الى البراءة.

وعليه، فلا يلزم من الالتـزام ببسـاطة الجامع، الالتزام بجريان قاعدة الاشتغال عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته، دون البراءة، المنافي لما عليه المشهور من القول بالبراءة مع القول بالصحيح.

هذا بيان ما قرره صاحب الكفاية (رحمه الله) في تصوير الجامع وما يتعلق به من الاشكال والرد، والذي يتلخص : انه يلتزم بوجود جامع بسيط حقيقي متحد مع الافراد خارجاً، ولا طريق الى معرفته بحدوده وانما يشار اليه بعنوان مشير منتزع عن مقام ترتب الاثر، كعنوان الناهي عن الفحشاء، والدليل على ذلك وحدة الاثر المترتب على الافراد[1] .

وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني بوجوه:

الأول: انه لا يتصور وجود جامع ذاتي مقولي لافراد الصلاة، وذلك لأن الصـلاة مؤلفة من عدة مقولات متباينة كمقولة الكيف ومقولة الوضع ومقولة الفعل ونحوها. وليست اجزاء الصلاة من مقولة واحدة، وعليه فلا يمكن فرض جامـع مقولي لمرتبة واحدة من مراتب الصلاة فضلاً عن فرض الجامع لجميع مراتب الصلاة المتنوعة، ووجهه: ما تقرر في محله، من ان المقولات اجناس عالية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٤ ـ ٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فلا جنس لها وفـرض الجـامع فيما نحن فيه مساوق لفرض جنس اعلى من المقولات يكون جامعاً بينها، وهو خلاف المقرر الثابت. ويمتنع ان يكون المركب نفسه مقولة برأسها لاعتبار الوحدة والبساطة في المقولات.

الثاني: أن فرض الجامع البسيط المقولي المتحد مع الافراد خارجاً، يلزم منه فرض اتحاد البسيط مع المركب، وكون المركب وجوداً للبسيط وهو ممتنع، ولو فرض وحدة المقولة في جميع الاجزاء. وذلك لان المفروض ان وجود الجامع بوجود الافـراد الخارجية، والفرد الخارجي مؤلف ومركب من اجزاء، فيلزم ان يكون البسيط متحداً مع المركب وموجوداً بوجوده، وهو ممتنع، لأنه خلف كونه بسيطاً. ولأن معنى البسيط ما لا جزء له، فاتحاده مع الاجزاء يلزم ان يكون ذا جزء، وذلك اشبه باجتماع المتناقضين ان لم يكن بعينه، ونتيجة كل من هذين الوجهين عدم معقولية الجامع البسيط المقولي. ولو تنزل عن ذلك والتزم بمعقوليته ، فيرد الوجه ...

الثالث: الذي يرجع الي المطالبة بالوجه الاثباتي والدليل على ثبوت مثل هذا الجامع اذ معقوليته لا تعني تحققه وثبوته. والاشكال فيما ذكره لاثباته من وحـدة الاثر المترتب على الافراد الكاشف عن وحدة المؤثر وانه جهة جامعة حقيقية بين الافراد. بان ما يكشف عن وحدة المؤثر حقيقة انما هو وحدة الاثر ذاتاً وحقيقة إما شخصاً أو نوعاً، واما وحدة الاثر بالعنوان وتعدده حقيقة فلا يكشف الا عن وحدة المؤثر بالعنوان لا وحدته بالحقيقة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاثر المترتب وهو النهي عن الفحشاء ليس أثراً واحداً بالحقيقة والذات، بل هو اثر واحد عنواناً، لاختلاف انحاء الفحشاء المنفية بالصلاة من كون بعضهـا من الصفـات كالـرياء والشرك النفسي ونحوهما، وبعضها من الافعال كالغصب ونحوه، وتغاير انحاء الفحشاء يوجب تغاير نحو النهي عنها ونفيها وحقيقته، فحقيقة النهي عن الغصب تختلف عن حقيقة النهي عن الرياء والشرك ومغايرة لها، وانما يجمعها عنوان واحد وهو عنوان النهي عن الفحشاء،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما ان كل مرتبة من مراتب الصلاة تؤثر في النهي عن مرتبة من مراتب الفحشاء وتختلف عن المرتبة التي تؤثر فيها مرتبة اخرى من الصلاة.

وعلى الجملة: فالنهي عن الفحشاء اثر واحد عنواناً لا حقيقة، لاختلاف انحائه حقيقه باختلاف مراتب انحاء المنكر والفحشاء، وعليه فلا يكشف عن وحدة المؤثر حقيقة، بل عنواناً وهو عنوان الناهي عن الفحشاء.

الرابع: ان كل ما يفرض جامعاً للصحيح يمكن فرضه جامعاً للاعم، وذلك لان الجامع المفروض يفرض اتحاده مع ذات الاجزاء والشرائط، بلالحاظ جهة اضافتها الى الفاعل وصدورها من المكلف، لان هذه الجهة اعتبارية، ولا يعقل دخل الاعتبارية في فرض الجامع المقولي، اذ يمتنع تأثير الامر الاعتباري في أمر حقيقي واقعي، واذا فرض ان الملحوظ ذات الاجزاء والشرائط، فهي في نفسهـا قابلة للصحة والفساد بلحاظ اختلاف حالها، اذ لم تقيد بصدورها من الفاعل المكلف بها كي تلازم الصحة، فالجامع المفروض لها المتحد معها قابل لان يكون جامعاً للاعم في الوقت الذي يكون جامعاً للصحيح[1] .

وقد أضاف المحقق النائيني ايراداً خامساً، يتلخص : في ان الغرض انما هو تصوير جامع للافراد الصحيحة يدركه العرف ويتوصل اليه لفرض كونه هو المسمى والمأمور به ولابد من ان يفرض المسمى والمأمور به امراً عرفياً وجدانياً يتوصل اليه الذهن العرفي، لا ان يكون طريق اثباته قاعدة فلسفية لا يعرفها العامة ولا تدركها اذهان العرف لاول وهلة، فلايجدي تصوير الجامع بالطريق المزبور، بل لابد من تصويره بنحو عرفي قريب الى الذهن[2] .

والذي يتحصل من مجموع ما ذكر، عدم وجاهة ما ذكره صاحب الكفاية وعدم تماميته.

وقد ذكر السيد الخوئي هذه الايرادات بترتيب آخر لا يخلو عن اشكال

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٨/١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٣٧/١ ـ الطبعة الاولى.

من الناحية العلمية، لانه قدم الايراد الثالث على الاولين، ثم ذكر الاولين بنحو التنزل عن الايراد الاول[١] ، ولا يخفى انه بعد تسليم عدم ورود الثالث، وان الواحد بالعنوان كاشف عن وحدة المؤثر بالحقيقة، لا وجه للايراد بعد ذلك بما هو مقتضى الاولين من عدم معقولية الجامع، لحصول التصادم بين الامرين والعلم بعدم تمامية احدهما، وهذا بخلاف النحو الذي ذكرناه وذكره المحقق الاصفهاني في ترتيب ذكر الايرادات. فتدبر، والامر سهل.

الوجه الثاني ـ من وجوه تصوير الجامع ـ أن يفرض للافراد الصحيحة جامع عنواني لا حقيقي مقولي كعنوان الناهي عن الفحشاء ويكون اللفظ موضوعاً بأزائه، ولا يرد عليه المحاذير السابقة الواردة على الجامع المقولي.

الا ان تصويره بذلك يشكل من وجوه:

الاول: لزوم الترادف بين لفظ الصلاة وعنوان الناهي عن الفحشاء، وهو غير متحقق عرفاً.

الثاني: لزوم كون استعمال اللفظ في الذات المعنونة بالعنوان مسامحياً ومجازياً لانه موضوع للعنوان لا المعنون، فاستعماله في المعنون يكون استعمالاً له في غير ما وضع له. مع ان العرف لا يرى أي مسامحة وعناية في استعمال اللفظ في المعنون.

الثالث: لزوم اجراء قاعدة الاشتغال عند الشك في جزئية شيء للمأمور به، لان المأمور به انما هو العنوان الانتزاعي، وهو يتحصل ويتحقق بالاجزاء والشرائط جمعاً، فيكون الشك في جزئية شيء مستلزماً للشك في في تحققه وحصوله عند عدم الاتيان به، فيكون المورد من موارد الاحتياط لقاعدة الاشتغال لا من موارد البراءة. وبعبارة أخرى: لما كان العنوان الانتزاعي انما ينتزع عن مجموع الاجزاء والشرائط ولا يحصل بحصول اول جزء ويكون

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٤٤/١ ـ الطبعة الاولى.

تدريجي الحصول فمع الشك في جزئية شيء يشك في تحقق منشأ انتزاعه، فيشك في حصول العنوان المأمور به والمطلوب تحصيله وايجاده ـ اذ المطلوب تحصيل العنوان ـ، فيكون المورد من موارد قاعدة الاشتغال لا البراءة، ولا يلتزم به المشهور القائلون بالوضع للصحيح.

ولعل نظر الشيخ الاعظم (قدس سره) في ايراده على كون الجامع بسيطاً،باستلزامه عدم جريان البراءة إلى ذلك، أعني فرض الجامع البسيط جامعاً عنوانياً لا حقيقياًمقولياً، وكأنّ الجامع المقولي معلوم الاستحالة لديه، وانما البحث في الجامع العنواني كما قد يشعر به فرض أحد طرفي الترديد في الجامع هو العنوان المطلوب.ولايندفع هذا الاشكال بجواب المحقق صاحب الكفاية، لان المأمور به هو نفس الجامع البسيط، وهو غير متحد مع الاجزاء والشرائط حقيقة وذاتاً كالجامع الحقيقي ، كي يكون الأمر به امراً بالاجزاء و الشرائط ، باعتبار انه ليس شيئاً غير الاجزاء والشرائط، بل هو أمر منتزع عنها باعتبار تلبسها بعرض خاص فهو غيرها.

الوجه الثالث: ما قرره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، من انه يمكن فرض جامع مبهم من جميع الجهات الا بعض الجهات المعرفة كجهة النهي عن الفحشاء ونحوها، ولا يكون هذا جامعاً مقولياً ولا عنوانياً، بل هو جامع مركب من جملة أجزاء.

وتوضيح مراده: ان المفاهيم والعناوين المنتزعة عن الخارجيات ...

منها: ما يكون متعيناً ومبيناً بجميع جهاته كمفهوم الانسان ونحوه.

ومنها: ما يكون مردداً بين فردين أو افراد، بمعنى انه مفهوم ينطبق عليها بنحو البدلية بلحاظ ذاته، وهو المعبر عنه بالمفهوم المردد، كمفهوم أحدهما واحدهما او هذا او ذاك. وهذا ـ أعني المفهوم المردد ـ لا وجود له في الخارج كما حقق في محله، بل ليس الموجود الا كل فرد بنفسه وبذاته لا هو أو غيره، وهناك قسم ثالث، وهو المفاهيم المبهمة غير المتعينة والمحددة وغير المرددة بحسب

حقيقتها، القابلة للانطباق على كل فرد محتمل، فهي من حيث الصدق تتلاءم مع الترديد، وهي ثابتة في الخارج وتكون نسبتها الى الافراد نسبة الطبيعي الى فرده، ومن هنا لم تكن من المفاهيم المرددة، اذ لا وجود لهذه في الخارج كما عرفت، كما لم تكن من المفاهيم المبينة المعينة لابهامها، ويمكن الاستشهاد لوجود هذا النوع من المفاهيم بما ينتزع عن رؤيا الشبح من بعيد من صورة اجمالية مبهمة غير معينة قابلة للانطباق على كل فرد يحتمل ان يكونه الشبح فان هذه الصورة ليست من المفـاهيم المعينة كما لا يخفى، كما انها ليست بالمفهوم المردد لثبوتها وجداناً وانطباقها على الخارج ضرورة وبلا كلام. فهي صورة مبهمة اجمالية. ثم انه لا يخفى أن دائرة الصدق تختلف سعة وضيقاً باختلاف سعة الابهام وضيقه، فكلما زاد الابهام وقلت جهات التعيين كانت دائرة الصدق أوسع واشمل، وكلما قل الابهام بكثرة القيود المعينة كانت دائرة صدق المفهوم المبهم اضيق.

فالمدعى في باب العبادات: ان اللفظ موضوع الى جامع محصله، انه سنخ عمـل مبهم من جميع الجهـات الا من جهة كونه ناهياً عن الفحشاء ونحوه، فيصـدق اللفظ بذلك على جميع مراتب العمل القليل منها والكثير من حيث الاجزاء والشرائط. فانه مضافاً الى الالتجاء الى الالتزام به من القائل بالوضع للصحيح ـ بعد عدم معقولية الجامع الحقيقي وعدم الوضع للجامع العنواني بما عرفت ـ، هو المتبادر عرفاً من لفظ الصلاة مثلاً، فانه اذا وقعت الصلاة في متعلق الامر يتبادر منها عرفاً تعلق الامر بسنخ عمل مبهم قابل للانطباق على مراتب الصلاة وانحائها.

كما انه ليس عديم النظير في العرفيات، بل له في العرف نظير، كلفظ الخمر. فان الخمر فيه جهات كجهة اللون، وجهة المادة كاتخاذة من التمر او العنب، وجهة الرائحة وغيرها من الجهات التي يختلف افراد الخمر فيها. والمتبادر من لفظ الخمـر عند اطلاقه هو سنخ مائع مسكر لا اكثر، بحيث يكون من الجهات الخاصة مبهماً، فلذلك يقبل الانطباق على كل نحو من انحاء الخمر واصنافه.

وبالجملة : فيمكن الالتزام بثبوت جامع للافراد الصحيحة لا يكون جامعاً حقيقياً ولا عنوانياً،وهو ان يلتزم بانه سنخ عملٍ مبهم يعرّفه جهة نهيه عن الفحشاء، وبذلك يقتصر في صدقه على خصوص الافراد الصحيحة ويكون جامعاً لها بخصوصها دون الاعم كما ان نظيره لفظ الدار والكلمة فتدبر.

هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) فيما يهم المقام وهو بظاهره لا اشكال فيه ولا محذور في الالتزام به[1].

وأما ما جاء في تقريرات بحث السيد الخوئي (حفظه الله) من الايراد عليه:

اولاً: من انكار الابهام في الماهيات الاعتبارية، وان للصلاة حقيقة متعينة لدى مخترعها، بل لايعقل دخول الابهام في تجوهر ذات الشيء فان الشيء في مرتبة ذاته متعين، وانما الابهام يكون بلحاظ الطواري الخارجية، وعليه فالعمل المبهم لا يمكن ان يكون جامعاً ذاتياً، لعدم معقوليته، ولا عنوانياً لما عرفت من نفيه.

وثانياً: من ان المقصود في تصوير الجامع تعيين المسمى الماخوذ في متعلق الامر، وظاهر عدم كون الجامع المزبور متعلقاً للامر، وانما متعلق الامر هو نفس الاجزاء المتقيدة ببعض القيود. ومن هنا كان المتبادر عرفاً كمية من الاجزاء والشرائط المأخوذة في متعلق الامر، لا العمل المبهم الا من حيث كونه مطلوباً كما يدعيه المحقق الاصفهاني.

وثالثاً: بان المقصود بالنهي عن الفحشاء المأخوذ في هذا الجامع، ان كان هو النهي الفعلي توقف ذلك على قصد القربة في المسمى لدخالته في فعلية النهي عن الفحشاء، ولا يلتزم بدخوله القائل لامتناع أخذه في متعلق الامر. وان كان النهي الاقتضائي كان ذلك اعم من الصحيح والفاسد، لان العمل الفاسد بالنسبة الى شخص فيه اقتضاء النهي عن الفحشاء، بحيث لو صدر من اهله

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٩/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كان مؤثراً فعلاً [١].

ما جاء في التقريرات مما عرفت لا يرجع الى محصل.

أما الاول: فقد عرفت وجود نحو ثالث من المفاهيم ليس من المفاهيم المقـولية ولا العنـوانية، وهو مفهوم مركب، ولا مجال لانكاره بل نفس السيد الخوئي يلتزم بنظيره في الجامع الاعمي. وعليه فلا دوران بين الجامع الحقيقي والمقولي وبين الجامع العنواني، بل هناك شق ثالث وهو الجامع المبهم، وهو ينطبق على الافـراد انطباق الكلي على الفرد، نظير الصورة الناشئة من الشبح، اذ ليست هي بصورة عنوانية ولا مقولية لعدم تميز الشبح كي يخترع له صورة كذلك.

واما الثاني: فقد اتضح الاشكال فيه اذ بعد فرض انطباق هذا الجامع على الافراد انطباق الكلي على الفرد، واتحاده معها خارجاً، كان متعلق الامر في الحقيقة هو الاجزاء والشرائط أما ما ذكره من كون المتبادر كمية من الاجزاء والشرائط لا العمل المبهم، فهو عجيب اذ ما الفرق بين العمل المبهم وكمية من الاجزاء والشرائط، كي ينكر تبادر الذهن الى الاول ويثبت تبادره الى الثاني؟!.

واما الثالث: فلان المأخوذ هو النهي اقتضاء لا فعلاً، لكن بنحو خاص، وهو. ما اشرنا اليه من ان الصحيح ما ترتب عليه الأثر لو إنضم إليه قصد القربة ونحوه من الشرائط ألتي لا يمكن أخذها في متعلق الامر، وعليه فينحصر هذا الجامع بخصوص افراد الصحيح، لان الفاسد لا يترتب عليه الاثر ولو انضم اليه قصد القربة وغيره، فلاحظ ما تقدم يتضح لك الحال واما ما ذكره في ضمن كلامه من اشكال لزوم الترادف بين الصلاة والعمل المبهم. فيدفعه: ان المقصود بالعمل المبهم ليس هو مفهومه، بل هذا العنوان اخذ مشيراً الى امر واقعي مبهم، وهو عدة اجزاء فصاعداً القابل للانطباق على الكثير والقليل.

وبـالجملة: فلانعـرف فيما افـاده المحقق الاصفهـاني وجهاً للاشكال، فالمتعين الالتزام به.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٥٤/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن الغريب ان المحقق النائيني يلتزم به في الجامع الاعمي، ويدعي بنفس الوقت استحالة تصوير الجامع على القول بالصحيح، مع انه يمكن تأتي نفس تصوير الاعمي على الصحيح بزيادة قيد يخص العمل المبهم بالصحيح[1].

ثم ان المحقق العراقي صور الجامع بتصوير آخر، الا انه صرح بانه انما يلتزم به مع بعده عرفاً، باعتبار الضرورة وانحصار التصوير الصحيح به ـ لأجل انه لم يرتض تصويره بما ذكره المحقق الاصفهاني ـ وبما انه قد عرفت تصوير الجامع بنحو صحيح خال عن الاشكال وقريب عرفاً، فلا حاجة اذاً للتعرض الى ما ذكره المحقق العراقي بعد تصريحه نفسه بانه كان من جهة الالتجاء. فتدبر[2].

المقام الثاني:في ثبوت الجامع للاعم من الصحيح والفاسد، وقد صور بوجوه ذكرها في الكفاية:

الوجه الاول:ما ينسب الى المحقق القمي، من كونه خصوص الاركان، واما باقي الاجزاء والشرائط فهي دخيلة في المأمور به لا في المسمى، بل المسمى خصوص الاركان[3].

وناقشه في الكفاية بوجهين:

الاول: عدم اطراده وانعكاسه، اذ لازمه عدم صدق الصلاة على فاقد ركن مع استجماعه لسائر الاجزاء والشرائط لعدم الموضوع له وهو مجموع الاركان، وصدق الصلاة على فاقد جميع الاجزاء والشرائط سوى الاركان، مع ان صدق الصلاة في الاول وعدم صدقه في الثاني مما لا ينكر عرفاً.

الثاني: لزوم مجازية استعمال اللفظ في مجموع الاجزاء والشرائط، لان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ١/٤٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١/٨٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) المحقق القمي ميرزا ابو القاسم. قوانين الاصول ١/٤٤ ـ الطبعة الاولى.

اللفظ موضوع الى خصوص الاركان فاستعماله في المجموع واطلاقه على الواجد لجميع الاجزاء والشرائط استعمال للفظ الموضوع للجزء في الكل وهو مجاز[١].

وناقشه المحقق النائيني (رحمه الله) بما حاصله: ان الدعوى المذكورة تنحل الى دعويين: احداهما: الوضع للاركان. الثانية: عدم دخول سائر الاجزاء والشرائط في الموضوع له.

اما الدعوى الاولى فيردها: كون المراد بالاركان جميع مراتبها بحسب اختلاف الموارد من القادر والعاجز والغريق ونحوهم، فلابد على هذا من تصوير جامع للاركان بجميع مراتبها ليكون هو الموضوع له، فيرجع الاشكال.

واما الدعوى الثانية فيردها: انه اما ان يلتزم بخروج سائر الاجزاء والشرائط مطلقاً ودائماً، واما ان يلتزم بخروجها عند عدمها.

فالاول: ينافي الوضع للاعم و كون المسمى ما يصدق على الصحيح والفاسد، اذ لازمه عدم صدق اللفظ على الصحيح.

والثاني: يلزمه ان يكون شيء واحد داخلا في الماهية عند وجوده وخارجاً عنها عند عدمه. وهو محال[٢].

ومن مجموع ما ذكر يظهر وهن هذا الوجه لتصوير الجامع.

الوجه الثاني: ما ينسب الى المشهور من كون الجامع والموضوع له هو معظم الاجزاء.

وأورد عليه صاحب الكفاية بوجهين:

الاول: ما اورده ثانياً على الوجه الاول، من لزوم المجازية في استعمال اللفظ في الكل.

الثاني: ـ ما ذكرناه توضيحاً لعبارة الكفاية، اذ لم يتعرض للشق الاول،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٤١/١ ـ الطبعة الاولى.

ولعله للمفروغيّة عن عدم الوضع له ولا ادعاء الوضع له، وانما المنظور واقع المعظم. فلاحظ. ـ ان الموضوع له اما ان يكون مفهوم معظم الاجزاء او واقعه. فان قيل انه المفهوم، فيرده انه يستلزم الترادف بين لفظ الصلاة ولفظ معظم الاجـزاء، وبطلانه واضح. وان قيل انه واقع المعظم وحقيقته، فيرده ان معظم الاجـزاء لا تعـين له بكمية معينة من الاجزاء، بل يختلف باختلاف الحالات والافراد، وعليه فيلزم التبادل في الماهية والمسمى وان يكون شيء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً اخرى. بل يلزم التردد في تعيين الداخل والخارج عند اجتماع جميع الاجزاء والشرائط، اذ لا معين لدخول احدها دون الآخر. فكل جزء يصلح ان يكون دخيلاً في المعظم[1].

وبعين هذا الايراد اورد المحقق النائيني على الوجه المذكور، لكنه صحح كون الجامع هو المعظم بنحو آخر سنشير اليه فيما بعد إن شاء الله تعالى[2].

الـوجـه الثالث:ان يلتزم بكون وضع الفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضر في التسمية في باب الاعلام تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر والصحة والمرض والنوم واليقظة وغيرها ونقص بعض الاجزاء وزيادته، بل يكون الاسم صادقاً بنحو واحد في جميع هذه الاحوال، كذلك الحال في الفاظ العبادات فلا يضر في صدق الاسم اختلاف الحال وزيادة الاجزاء ونقصها.

وناقش فيه صاحب الكفاية بثبوت الفرق بين المقامين، وان الموضوع له في باب الاعلام أمر معين محفوظ في جميع الحالات، دون باب العبادات، بيان ذلـك: ان المـوضوع له العلم هو الشخص ، ولا يخفى ان التشخيص يكون بالوجود الخاص ، فما دام الوجود باقياً كان الشخص باقياً وان تغيرت عوارض

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابوالقاسم. اجود التقريرات ٤٢/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجود من زيادة ونقصان وغيرهما من الحالات، فالموضوع له وهو الشخص أمر ثابت محفوظ في جميع هذه الحالات، صدق الاسم لصدق المسمى دائماً، وليس الامر كذلك في ما نحن فيه، لاختلاف المركبات بحسب الحالات فلابد من ان يفرض ما يجمع الشتات كي يوضع اللفظ بازائه، وهو ما نحن بصدده الآن[٣].

لكن الذي يؤاخذ به صاحب الكفاية، هو ان وضع العلم اما ان يكون بازاء الوجود او بازاء الشخص ـ اعني العنوان المنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالوجود ـ. فان كان الموضوع له هو الشخص ، فاما ان يكون مفهوم الشخص او واقعه ومصداقه.

فالاول: ممنوع، اذ لازمه الترادف بين لفظ «زيد» مثلاً ومفهوم الشخص وفساده ظاهر.

والثاني، يرده: أن الشخص اما ان تلحظ فيه عوارضه الخارجية بحيث كانت دخيلة في الموضوع له أو لا تلحظ، بل كانت خارجة عنه.

فعلى الثاني: يلزم ان يكون صدق اللفظ على الشخص بخصوصيته مجازاً لعدم وضع اللفظ له.

وعلى الأول: يسأل عن مقدار العوارض الملحوظة ونحوها، وهل هي بعض معين كي يلزم عدم الصدق مع انتفائها أو غير معين، بل الكل، فما هو الجامع؟.

وان كان الموضوع له هو الوجود، فلا بد من عدم ارادة الوجود المطلق غير الله تعالى شيء، لان الوجود المطلق هو الله تعالى، بل المراد وجود شيء معين، فيقع السؤال عن ذلك المضاف اليه الوجود ما هو؟ فهل هو المبهم الخاص، فيلزم عدم الصدق مع نقصه أو تغير حاله، أو الأعم، فما هو؟ وما هو الجامع؟.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبالجملة: لا يظهر لما ذكره صاحب الكفاية محصل.

واما ما قيل: من ان الموضوع له العلم هو النفس المتعلقة بالبدن، وتشخص البدن ووحدته محفوظ بوحدة النفس وتشخصها، اذ المعتبر مع النفس مطلق البدن، بتقريب فلسفي ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية لا داعي الى ذكره[١].

فهو لو تحقق في محله وبلحاظ القواعد الفلسفية لا يمكننا الالتزام به، لان ذلك المعنى مما لم تدركه افهام بعض الاعلام ـ كما يقول الاصفهاني ـ فكيف يلتفت اليه اقل العوام ذهناً، لان وضع الاعلام يصدر من العوام والجهلة. فلا بد ان يلتزم بكون الوضع فيها لمعنى مبهم الا من جهة امتيازه عن سائر المعاني، وهي التشخص الخاص، كما قرره المحقق الاصفهاني في الجامع الصحيحي.

الوجه الرابع: ان الموضوع له ابتداء هو الصحيح التام الواجد لجميع الاجزاء والشرائط، الا ان العرف يتسامحون ـ كما هو شأنهم ـ فيطلقون اللفظ على الفاقد تنزيلاً له منزلة الواجد، بل يمكن ان يدعى صيرورة اللفظ حقيقة فيه بالاستعمال دفعة أو دفعات للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في الأثر، نظير اسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لمركبات خاصة بحدود معينة، فانه يصح اطلاقها على فاقد بعض الاجزاء مسامحة أو حقيقة للمشابهة أو المشاركة.

وقد ناقش صاحب الكفاية بمثل ما اوردنا به على اختيار المحقق النائيني في التزامه بالوضع للمرتبة العليا، وحاصله: وجود الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فان الصحيح التام في اسماء المعاجين معلوم الحد والمقدار، فيمكن الوضع بازائه واستعمال اللفظ في الفاقد منه بلحاظه. وليس الصحيح في العبادات معلوم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٤٨/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحد لاختلاف مراتب الصحة وافراد كل مرتبة بحسب اختلاف الحالات، فلابد من فرض جامع بينهما يوضع بازائه اللفظ[1].

الوجه الخامس : ان يكون حالها حال اسماء المقادير والاوزان، فانها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، اما بوضع الواضع أو بكثرة الاستعمال في الاعم.

والمناقشة فيه واضحة، اذ الصحيح الذي يحاول فرض لحاظ الزيادة والنقصان بالاضافة اليه يختلف في باب العبادات كما عرفت دون باب المقادير والاوزان.

وعلى كل، فنفس التقريب والايراد عليه واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

والذي تلخص عدم تمامية الوجوه المذكورة لتصوير الجامع بين افراد الأعم.

وقد حاول السيد الخوئي (دام ظله) ان يصحح أخذ الاركان جامعاً وان تكون هي الموضوع له، فقد جاء في تقريرات الفياض بعد ذكر كلام المحقق القمي والمحقق النائيني وصاحب الكفاية، ما نصه: «والصحيح هو ما افاده المحقق القمي (رحمه الله)، ولا يرد عليه شيء من هذه الايرادات أما الايراد الاول ـ يريد به الايراد من المحقق النائيني باستلزامه أخذ الاجزاء الاخرى في الموضوع له عند وجودها، وعدم اخذها عند عدمها، باستلزامه لدخول شيء في الماهية تارة وخروجه عنها اخرى ـ، فلان فيه خلطاً بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية، فان المركبات الحقيقية التي تتركب من جنس وفصل ومادة وصورة، ولكل واحد من الجزئين جهة افتقار بالاضافة الى الآخر، لا يعقل فيها تبديل الاجزاء بغيرها، ولا الاختلاف فيها كماً وكيفاً ،.... **فما ذكره** (قدس سره)

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٢٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

تام في المركبات الحقيقة ولا مناص عنه، واما المركبات الاعتبارية التي تتركب من امرين مختلفين او ازيد وليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقة ولا افتقار ولا ارتبـاط، بل ان كل واحـد منها موجود مستقل على حياله ومبائن للاخر في التحصل والفعلية، والوحدة العارضة عليها اعتبارية لاستحالة التركب الحقيقي بين امرين أو أمور متحصلة بالفعل، فلا يتم فيها ما افاده (قدس سره)، ولا مانع من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجوده وخارجاً عنها عند عدمه.

وقد مثلنا لذلك في الدورة السابقة بلفظ الـ «دار»، فانه موضوع لمعنى مركب، وهوما اشتمل على حيطان وساحة وغرفة، وهي اجزاؤها الرئيسية، ومقومة لصدق عنوانها، فحينئذ ان كان لها سرداب أو بئر أو حوض او نحو ذلك فهو من اجزائها وداخلة في مسمى لفظها والا فلا.

وبـالجملة : فقد لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الدار معنى مركباً من اجزاء معينة خاصة، وهي الحيطان والساحة والغرفة، فهي اركانها ولم يلحظ فيها موادأمعينة وشكلاًخاصاً من الاشكال الهندسية، واما بالاضافة الى الزائد عنهـا فهي مأخـوذة لابشـرط، بمعنى ان الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى، وعلى تقدير عدمه خارج عنه، فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير و الزائد والناقص على نسق واحد...

وبتعبير آخر: ان المركبات الاعتبارية على نحوين: احدهما: ما لوحظ فيه كثرة معينة من جانب القلة والكثرة، وله حد خاص من الطرفين كالاعداد، فان الخمسة ـ مثلاً ـ مركبة من اعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محالة. وثانيهما: ما لوحظ فيه اجزاء معينة من جانب القلة فقط وله حد خاص من هذا الطرف، واما من جانب الكثرة ودخول الزائد فقد أخذ لا بشرط، وذلك مثل الكلمة والكلام والدار وأمثال ذلك، فان فيها ما أخذ مقوماً للمركب، وما اخذ المركب بالاضافة اليه لا بشرط، ومن الظاهر ان اعتبار

اللابشرطية في المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق الخارجي كذلك يمكن ان يكون باعتبار دخول الزائد في المركب، كما انه لا مانع من ان يكون المقوم للامر الاعتباري أحد أمور على سبيل البدل. وقدمثلنالذلك في الدورة السالفة بلفظ الحلوى، فانه موضوع للمركب المطبوخ من سكر وغيره، سواء كان ذلك الغير دقيق أرز او حنطة أو غير ذلك.

ولما كانتالـ «صلاة» من الامور الاعتبارية فانك عرفت انها مركبة من مقولات متعددة، كمقولة الوضع ومقولة الكيف ونحوها، وقد برهن في محله ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات فلا تندرج تحت مقولة واحدة، لاستحالة تحققالاتحادالحقيقي بين مقولتين، بل لا يمكن بين افراد مقولة واحدة فما ظنـك بالمقولات، فلا مانع من الالتزام بكونها موضوعة للاركان فصاعداً. والوجه في ذلك: هو ان معنى كل مركب اعتباري لا بد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلكالمخترعهو الشارع المقدس ام غيره، وعليه فقد استفدنا من النصـوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوان الصلاة مدارها وجوداً وعدماً، عبارة عن التكبير والركوع والسجود والطهارة من الحدث، على ما سنتكلم به عن قريب انشاء الله تعالى. واما بقية الاجزاءوالشرائط، فهي عند وجودها داخلة في المسمى وعند عدمها خارجة عنه وغير مضر بصدقه،وهذا معنى كون الاركان مأخوذة لا بشرط بالقياس الى الزائد. وقد عرفتانه لامانع من الالتـزام بذلك في الماهيات الاعتبارية، وكم له من نظير. وان شئت فقل: ان المـركبات الاعتبارية أمرها سعة وضيقاً بيد معتبرها، فقد يعتبر التركيب بين أمرين اوامور بشرطلا كما في الاعداد. وقد يعتبر التركيب بين أمرين أو ازيد لا بشرط بالاضافة الى دخول الزائد كما هو الحال في كثير من تلك المركبات، فالصلاة من هذاالقبيل فانها موضوعة للاركان فصاعداً، ومما يدل على ذلك هو ان اطلاقها على جميع مراتبها المختلفة كماً وكيفاً على نسق واحد بلا لحاظ عناية

في شيء منها،فلوكانت الصلاةموضوعة للأركان بشرط لا لم يصح اطلاقها على الواجد لتمام الاجزاء والشرائط بلاعناية، مع انا نرى وجداناً عدم الفرق بين اطلاقها على الواجد واطلاقها على الفاقد. وقد تلخص من ذلك: ان دخول شيء واحد في ماهية مركبة مرة وخروجه عنها مرةاخرى، انما يكون مستحيلاً في الماهيات الحقيقية دون المركبات الاعتبارية.وعلى ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن الايراد الثاني ايضاً يريد به الايراد على القائل ـ وهوالمحقق النائيني ـ بالحاجة الى جامع الاركان بخصوصها ـ، فان لفظ الـ«صلاة»موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الاركان على اختلافها كماً وكيفاً، وله عرض عريض فباعتباره يصدق على الناقص والتام والقليل والكثير على نحو واحد، كصدق كلمة «الدار» على جميع افرادها المختلفة زيادة ونقيصة كماً وكيفاً، اذاً لانحتاج إلى تصوير جامع بين الاركان ليعود الاشكال. وبتعبير واضح: ان الاركان وان كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الاستاذ ـ قدس سره ـ الا انه لا يضر بما ذكرناه من أنّ لفظ الصلاة موضوع بازاء الاركان بعرضها العريض ، ولا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوتة، فانه موضوع لها كذلك على سبيل البدل،وقدعرفت انه لا مانع من ان يكون مقوم المركب الإعتباري أحد الامور على سبيل البدل... فما ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفية في اكثر المركبات الاعتبارية»[1].

والكلام معه في نقطتين:

احداهما: ما التزم به من جواز فرض بعض الاجزاء دخيلاً في المسمى حال وجوده وغير دخيل حال عدمه. فانه عجيب. وذلك لانه يقتضي ان الوضع انما يتحقق لسائر الاجزاء، و أن العلقة بينها وبين اللفظ انما تحدث بعد وجودها،

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١٥٩/١ ـ ١٦٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لانها انما تكون جزء المسمى والموضوع له بعد وجودها، ولا يلتزم بذلك ـ اعني كون حدوث العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى حال وجوده خارجاً ـ أحد حتى القائل المزبور، لان العلقة بين اللفظ وطبيعي المعنى، سواء وجد ام لم يوجد، بل سواء امكن وجوده ام لم يمكن. ولا يفترق الحال في ذلك بين المركبات الاعتبارية وغيرها. هذا مع انه خلاف ما صرح به في بعض الموارد من عدم الوضع للموجود بما هو موجود، بل للمفهوم والطبيعي.

ثانيتهما: ما التزم به من عدم لزوم فرض جامع بين الاركان، لجواز كون مقوم الامر الاعتباري أحد الامور على سبيل البدل. فانه بظاهره غريب جداً، لان الفرد على البدل مفهوماً غير مراد لهذا القائل جزماً، إذ لا ترادف بين معنى اللفظ ومفهوم احدهما على البدل، والفرد على البدل مصداقاً لا وجود له ولا تقرر حتى يكون مقوماً [للمسمى] للمركب وموضوعاً له اللفظ. فيمتنع ان يكون المسمى هو احدها على البدل، اذ لا وجود له، فلا ينطبق على الافراد الخارجية المفروض صدق اللفظ عليها.

نعم لو كان المقصود ـ ما لا يظهر منه ـ ان المسمى معنى جامع بين سائر الاركان وسائر الاجزاء، بحيث يصدق على الافراد المتبادلة بنحو البدل، لا انه احـد هذه الافراد على البدل، كان وجيهاً لكنه يرجع الى ما التزم به المحقق الاصفهاني من كون الجامع معنى مبهم قابل للصدق على القليل والكثير، ووافقه عليه المحقق النائيني فيرد عليه:

اولاً: أنه لا يصلح ايراداً على المحقق النائيني لتوافقهما في المدعى.

وثانياً: إنّ عليه ان يلتزم بمثله في الافراد الصحيحة، لانه نفاه بدعوى انحصار الجامع في الجامع المقولي والعنواني. والاول غير معقول. والثاني لم يوضع له اللفظ جزمـاً، فيرد عليه مثله ههنا، فاذا فرض انه تصور ههنا نحو ثالث للجامع،وهو الجامع المبهم الزم به في الصحيح، ومما ذكرنا يظهر: ان ما أورده من

الامثلة كلفظ الدار والكلام والحلوى وانها موضوعة لمعنى معين أخذ لابشرط بمعنى دخول غيره في المسمى لو وجد غير وجيه، لان الكلام في هذه الموارد ونظائرها عين الكلام في الصلاة، ولا نلتزم بان الموضوع له فيها معنى معين أخذ لا بشرط بالمعنى الذي يذكره لهذا الاصطلاح، بل الموضوع له فيها معنى مبهم من جميع الجهات الا بعضها قابل للانطباق على الكثير والقليل.

واما ما ساقه دليلاً على كون الموضوع له الاركان من النص الدال على ان الصلاةثلاثة اثلاث، ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود، بضميمة ما دل على تقوم الصلاة بالتكبير، فهو مما لا يمكن الالتزام به لوجوه:

الاول: ان تصدي الامام (ع) لبيان الموضوع له لفظ الصلاة بعد مدة طويلة من ظهور الاسلام، وايجاب الصلاة على المسلمين، وخلّو سائر النصوص عن ذلك، مما لا نتصور له اثراً عملياً، فلو نسلم ظهوره في ذلك فلابد من صرفه الى جهة اخرى.

الثاني: ان ظهور كلام المعصوم (عليه السلام) في كون بصدد التشريع، ينافي حمله على بيان الموضوع له لفظ الصلاة، إذ لا يترتب على هذه الثلاثة بمجموعها اي حكم شرعي.

الثالث: منافاة هذا النص للنصوص الظاهرة في مغايرة الطهارة للصلاة، كالنصوص الدالة على انه اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور، فانه لا يصح هذا العطف لو كان الطهور جزءاً للصلاة، فانه نظير ان يقال: يجب الركوع، والصلاة.

الرابع: انه لو كان مفاد النصّ: ان الصلاة عبارة عن الطهور والركوع والسّجود حقيقة، كان ذلك منافياً ـ لا محالة ـ لدخالة التكبير فيها. فاذا وجد ما يدل على دخالة التكبير فيها كان ذلك مصادماً لظهور النص في التثليث مباشرة، فانه ـ حينئذ ـ لا تكون الصلاة ثلاثة اثلاث، بل أربعة أرباع

.. فيعلم منه: عدم ارادة المعنى المذكور من النصّ ، وأنّه لابد من حمله على بيان اهمية الأمور الثلاثة في الصَّلاة، وكونها العمدة من اجزائه، فكأنّها هي هي. فتدبر.

وبعد هذا كله يتضح انه لا يمكن تصوير الجامع بنحو يكون معقولاً وخالياً عن المحذور ثبوتاً واثباتاً، الا ما التزم به المحقق الاصفهاني ووافقه عليه المحقق النائيني، من كونه سنخ عمل مبهم الا من بعض الجهات، وهو قابل للانطباق على الكثير والقليل، وتكون نسبته الى الافراد نسبة الكلي الى افراده والطبيعي الى مصاديقه، وقد مر توضيحه في المقام الاول فلا نعيد.

الامر الرابع: في بيان الثمرة العملية لهذا النزاع. وقد ذكر له ثمرات عديدة.

منها: امكان التمسك بالاطلاق على القول بالاعم، وعدم امكانه على القول بالصحيح. بيان ذلك: ان شرط التمسك باطلاق اللفظ في مورد الشك هو احراز صدق اللفظ بمعناه على المورد المشكوك فيه، بحيث يكون الشك في أخذ خصوصية زائدة على أصل المعنى في موضوع الحكم المانع من ثبوت الحكم للفرد المشكوك فيه، فيتمسك باطلاق اللفظ في نفي الخصوصية، ويثبت الحكم لمورد الشك، نظير ما لو ورد: «اكرم العالم» وشك في ثبوت الحكم للعالم النحوي للشك في اخـذ العـالم الفقيه في موضوعه، جاز التمسك باطلاق «العالم» لنفي أخذ الخصوصية، فيثبت الحكم للنحوي المحرز كونه عالماً.

أمـا مع عدم احراز صدق اللفظ بمعناه على الفرد المشكوك فلا وجه للتمسك بالاطلاق في اثبات الحكم له، اذ ليس الشك في خصوصية زائدة كي تنفى بالاطلاق، بل الخصوصية المشكوك فيها على تقدير دخلها، فهي مقومة لمعنى المطلق وثبوته في الفرد المشكوك فيه، فلو تمسك بالاطلاق واثبت ان المراد هو المعنى المطلق غير المقيد، لم يثبت بذلك ثبوت الحكم للفرد المشكوك فيه، اذ لا يعلم انه من أفراد المطلق أصلاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبعد هذا نقول: انه لما لم يكن صدق العنوان المطلق على الفرد المشكوك فيه، مع الشك في اعتبار جزء أو شرط محرزاً على القول بالوضع للصحيح، لان كل ما يفرض دخله في المأمور به فهو دخيل في المسمى، فالشك في اعتبار جزء مساوق للشك في تحقق المسمى بدونه، إذ على تقدير اعتباره واقعاً يكون دخيلاً في المسمى.فلايجدي‌التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار جزء او شرط في المأمور به، اذ نفي اعتباره لايجدي في ثبوت الحكم للمشكوك فيه للشك في صدق عنوان المطلق عليه، فشرط التمسك بالاطلاق غير محرز على القول الصحيحي، وهو احراز صدق المطلق على المشكوك فيه، فليمكن التمسك به. وهذا بخلاف القول بالوضع للاعم، اذ صدق اللفظ على المشكوك فيه مع التمسك في إعتبار جزء محرز، اذ المفروض انه يصدق على الاعم من الصحيح والفاسدفعلى تقدير دخالة الجزء المشكوك فيه واقعاً في المأمور به كان العنوان صادقاً على فاقده بلا كلام. فالتمسك بالاطلاق في نفي الخصوصية الزائدة المشكوك فيها يجدي في اثبات الحكم للمشكوك فيه، لانه من أفراد المطلق على كل حال، كانت الخصوصية ثابتةواقعاً أو لم تكن. نعم ينبغي ان يكون الجزء المشكوك فيه مما لا يكون مقوماً للموضوع له حتى على القول بالاعم ـ كما لو كان المشكوك فيه على تقدير دخالته ركناًللصلاة،فانه دخيل في المسمى على القول بالوضع للاركان ـ، والا تساوى القولان الاعمي والصحيحي في عدم امكان التمسك بالاطلاق.

ثم ان ما ذكرناه لا يعني فعلية التمسك بالاطلاق عند الشك على القول الاعمي، بل‌هو لا يقتضي الا قابلية المورد للتمسك بالاطلاق، فاذا تمت مقدمات التمسك به من كون المتكلم في مقام البيان وعدم البيان، صح التمسك به فعلاً.

وعليه، فلا وجه للايراد على هذه الثمرة ونفيها، بانه لا يتمسك بالاطلاق، سواء قلنا بالاعم أم بالصحيح، لعدم وجود مورد من موارد استعمال اللفظ يكون المولى فيه في مقام البيان، فلا يصح التمسك بالاطلاق حتى على القول بالاعم

لاشتراط كون المتكلم في مقام البيان في صحة التمسك بالاطلاق.

او بما يقرره المحقق العراقي: بان النصوص الواردة بين ماليس في مقام البيان وما هو في مقام بيان الاجزاء والشرائط ببيانها بخصوصياتها. فالاول لا يصح التمسك باطلاقه حتى على القول بالاعم، والثاني يصح التمسك باطلاقه حتى على القول بالصحيح، لانه اذا علم ان المولى في مقام بيان ما هو دخيل في المأمور به فسكوته عن المشكوك فيه دليل على عدم ارادته، اذ ارادته وعدم بيانه خلف فرض كونه في مقام بيان جميع ما له الدخل[1].

وجه عدم توجه الايراد: ما اشرنا اليه من ان المفروض في الثمرة امكان التمسك بالاطلاق، لا فعليته، فعدم فعلية التمسك لعدم تمامية بعض مقدمات الحكمة لا ينفي امكان التمسك وقابلية المورد في نفسه ـ لا فعلاً ـ للتمسك بالاطلاق فيه. واما ما ذكره المحقق العراقي من امكان التمسك بالاطلاق على الصحيح في مورد بيان الاجزاء والشرائط، فهو لا ينفي ما ذكرناه، اذ الثمرة هي عدم امكان التمسك بالاطلاق اللفظي على الصحيح، وما يتمسك به في نفي دخالة المشكوك في المورد المفروض هو الاطلاق المقامي وهو غير المنفي.

نعم الايراد المزبور صالح لنفي عملية الثمرة وكونها علمية محضة، لا نفي أصل الثمرة فلاحظ.

ثم ان هناك وجهاً آخر ذكر لنفي الثمرة المزبورة، بيانه:

ان اللفظ وان كان ينطبق على الصحيح والفاسد على القول بالوضع للاعم، الا ان المأمور به خصوص الصحيح، ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق على هذا القول عند الشك، وذلك: لان تقييد المراد الجدي كتقييد المراد الأستعمالي، وظهور اللفظ مانع من التمسك بالمطلق مع الشك في دخوله في المقيد

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٩٦/١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

أو غيره، فكما انه اذا قيد المراد الاستعمالي بالصحيح وقيل: «ائت بالصلاة الصحيحة» وشك في دخالة جزء في المأمور به يمتنع التمسك بالاطلاق، لعدم احراز كون الفاقد صحيحا، لان الجزء على تقدير اعتباره دخيل في الصحة كما لا يخفى، فلا يحرز صدق المطلق على المشكوك فيه، كذلك اذا قيد المراد الجدي دون المراد الاستعمالي، بان كان اللفظ مطلقاً، لكن قيد المراد الحقيقي منه بخصوص الصحيح، وعلم انه لا يراد منه غير الصحيح. فمع الشك في اعتبار جزء لا يصح التمسك بالاطلاق، لانه انما يتمسك به في المورد الذي يحرز كون المراد الجدي على طبقه، والمفروض انه لا يعلم كون المراد الجدي على طبق المطلق الا في خصوص الصحيح، فلابد من احراز كون الفرد المشكوك فيه صحيحاً كي يتمسك باطلاق اللفظ فيه، والفرض انه لا يحرز صدق الصحيح على الفاقد للجزء المشكوك اعتباره، فلا يصح التمسك بالاطلاق.

وعليه، فنحن نعلم بحكم العقل ان المأمور به ليس الا الفرد الصحيح وان كان اللفظ في لسان الدليل أعم من الصحيح والفاسد، اذ الشارع لايأمر بالفاسد، فلا يسعنا ـ مع هذا ـ التمسك باطلاق اللفظ عند الشك في اعتبار جزء أو شرط بالتقريب الذي ذكرناه.

وبكلمة واحدة: يكون التمسك بالاطلاق في مورد الشك بعد احراز تقييده بالصحيح من التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية وهو ممنوع.

وقد اختلف كلمات الاعلام في الاجابة عن هذا الايراد وقد قيل في رده وجوه:

الاول: انه لا مانع من التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية، اذا كان المقيد لبياً لا لفظياً.

وهو غير وجيه، اذ التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية في المقيد اللبي لا يلتزم به الا بعض قليل من الاعلام، والمفروض ان المشهور يتمسكون

بالاطلاق في مورد الشك، وهو ينافي التزام الاكثر بعدم جواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية. فلابد من جواب آخر.

الثـاني: ـ وهـو ما جاء في تقريرات بحث العراقي ـ ان الصحة على الصحيح قيد من قيود المعنى المأمور به، فهي دخيلة في قوام المعنى، و لهذا لا يصح التمسك بالاطلاق. واما على الاعم فهي غير دخيلة في قوام المعنى المأمور به، وانما تعلق الامر بشيء مشروط بأمور اخرى، فاذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه المعين له شرعاً ينتزع العقل من المأتي به انه صحيح لمطابقته للمأمور به، فالصحة على الصحيح متقدمة رتبة على الامر، وعلى الاعم متأخرة رتبة على الامر، وفي مثله يصح التمسك بالاطلاق لتقدم موضوعه.

واورد عليه في التقـريرات: بان الصحـة على الصحيح لم تؤخـذ قيداً للموضوع له أو للمستعمل فيه، لا على نحو دخول القيد والتقييد ولا على نحو دخول التقييد فقط، بل الموضوع له أو المستعمل فيه هي الحصة المقارنة للصحة، والمـأمور به على الاعم ايضاً تلك الحصة، لاستحالة الامر بالفاسد واستحالة الاهمال في متعلق ارادة الطالب. فلا فرق في متعلق الامر بين القول بالصحيح والقول بالاعم الا بالوضع لخصوص الحصة المقارنة للصحة على الاول، وعدم الوضع لخصوصها على الثاني، وفي مثل هذا الفرق لا اثر له في جواز التمسك بالاطلاق وعدمه[1].

الثالث: ما ذكره الشيخ في الرسائل، وسيأتي بيانه.

والتحقيق ان يقال: ـ بعد فرض كون المراد بالصحة ترتب الاثر كما تقدم دون غيرها من المعاني ـ ان ما ذكر من مانعية تقييد المراد الجدي عن التمسك بالمطلق في مورد الشك مسلم. كمانعية تقييد المراد الاستعمالي، ولا كلام فيه لما

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١/ ١٣٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقدم من تقريبه.

الا انه يمكن الالتزام في ما نحن فيه بما يتفق مع التقييد في النتيجة بلا تقييد المراد الجدي أصلاً، وعليه فلا يجري فيه الحكم.

بيان ذلك: ان للصلاة فردين: أحدهما يترتب عليه الاثر. والآخر لا يترتب عليه الاثر، وكل منهما عبارة عن كمية خاصة من الاجزاء والشرائط، وقد علمنا بان الامر انما تعلق بالكمية الخاصة التي يترتب عليها الاثر، ولكن بلا ان يكون ترتب الاثر ملحوظاً في مقام تعلق الامر ومأخوذا في المأمور به، وذلك لان ترتب الاثر على الكمية المعينة في نفس المولى أمر تكويني قهري، فلا يكون المورد قابلاً للاطلاق والتقييد، اذ الاطلاق والتقييد انما يكونان في المورد الذي يمكن فيه اخذ القيد وعدم أخذه، فيقال: ان المراد الجدي اما ان يكون مطلقاً او مقيداً لامتناع الاهمال من حيث القيد. اما المورد الذي لا يقبل التقييد لقهرية حصول القيد فلا يجري فيه ما ذكر، اذ عدم الاطلاق والتقييد لا يستلزم الاهمال لثبوت القيد لا محالة بلا توقف على لحاظه واخذه.

وعليه، فالمأمور به ليس الا الكمية الخاصة الملازمة لترتب الاثر، بحيث تكون جهة ترتب الأثر جهة معرفة للمأمور به لا دخيلة فيه. والمراد الجدي انما هو مقدار معين في نفس المولى من الأجزاء والشرائط، فاذا تردد المراد الجدي بين الاقل والاكثر وانه الاجزاء التسعة او العشرة، وكان هناك ظهور يعين لنا مقداره كان التمسك به متعينا، كما فيما نحن فيه. لان لفظ الصلاة على الاعم يصدق على الأقل والاكثر فهو ظاهر فيهما، فاذا تردد المراد الجدي من هذا الظاهر ـ اذ الفرض حصول العلم بكون المراد الجدي منه كمية معينة من الاجزاء والشرائط والتردد في مقدارهاوانه الأقل او الاكثر ـ امكن التمسك بظهوره الاطلاقي في تعيين المراد الجدي وانه الاقل دون الاكثر لعدم القرينة عليه، كما هو شأن كل ظاهر حيث انه تحقق بناء العقلاء على كشف المراد الجدي بظاهر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكلام، ولا يأتي هذا الكلام على القول بالصحيح، لان اللفظ موضوع لتلك الحصة المعينة واقعا المرددة عندنا، فهو ظاهر في تلك الحصة ولم يعلم انها الاقل كي يتمسك بظهوره فيه في تعيين المراد الجدي، بل يكون مجملا من جهة الاقل والاكثر. بخلاف القول بالأعم، اذ اللفظ ظاهر في الاقل، فيعين انه المراد الجدي بالظهور.

وبالجملة: ليس ما نحن فيه ـ على ما ذكرناه ـ من باب التمسك بالعام بعد احراز المراد الجدي منه في الشبهة المصداقية كي يمنع ذلك، بل من باب التمسك بظهور المطلق في الاطلاق في احراز المراد الجدي وهو لامحذور فيه، ويفترق الحال فيه بين القول بالصحيح والاعم كما عرفت.

ويمكن ان يقرب الجواب بنحو آخر وهو: انه لا اشكال في ان الأمر لم يتعلق بذات الصلاة وماهيتها المطلقة من كل قيد وشرط، بل تعلق بها مقيدة ببعض الاجزاء والشرائط، وقد علمنا بحكم العقل عدم تعلق الامر إلا بما يترتب عليه الأثر. ونحتمل ان يكون ما يترتب عليه الاثر هو خصوص الكمية المعلومة فعلاً دون الاكثر منها ولا نعلم بانها الكمية الأكثر ودخل بعض الاجزاء في ترتب الاثر.

وعليه، فلا يعلم بان المراد الجدي، وهو خصوص الأجزاء والشرائط المعلومة، مقيد أصلا، لاحتمال أنه هو الذي يترتب عليه الأثر بلا دخل لشيء آخر فيه.

وعليه، فلامانع من التمسك باطلاق اللفظ في نفي القيد الزائد وكون المقدار المعلوم هو المأمور به لعدم البيان ـ نظير ما لو قال: «أكرم جيراني» وعلمت بانه لا يريد إكرام أعدائه، ولكن لم اعلم بوجود عدو له من جيرانه، بل يحتمل ان يكون الجميع غير اعداء له، فبذلك لا اعلم بتقييد المراد الجدي من العام وهو: (الجيران). وعليه فيمكن التمسك باطلاقه في اثبات وجوب اكرام من

يحتمل عداوه من جيرانه ـ ولا يتأتى ذلك على القول بالصحيح، اذ المفروض ان اللفظ موضـوع للحصة الملازمة لترتب الأثر، فمع احتمال عدم كون هذه الحصة المعلوم تعلق الأمر بها مما يترتب عليها الأثر بخصوصها، بل تتوقف على تحقق الجزء المشكوك لايمكن التمسك باطلاق اللفظ لعدم احراز صدقه على المشكوك.

وبهذا البيان يرتفع الاشكال الذي لا اعلم من تصدى لحلّه بنحو يرتفع به إلايراد من الاعلام.

ولعل ما ذكرناه هو مراد الشيخ الانصاري في جوابه عن الاشكال حيث قال :«ودفعـه يظهر مما ذكرناه: من ان الصلاة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، وانما قيدت بما علم من الادلة الخارجية اعتباره، فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها، لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة، فكلما شك في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة ...»[1]. اذ لا يظهر له وجه وجيه غير ما ذكرناه فلاحظ و تدبر.

هذا، ولكن الانصـاف ان الـوجهـين المذكورين لايخلوان عن بحث، فالعمدة في الجواب ان يقال: ان الحكم العقلي بعدم تعلق الامر الا بالصحيح بمعنى واجـد المـلاك والمصلحة لاينافي دليل تعلق الامر بالعمل كي يكون مقيداً له ببعض حصصه، اذ التقييد فرع المنافاة بين الدليلين بنحو لا يمكن اجتماعهما. وذلك لان دليل الأمر بالعمل يدل بالملازمة على ثبوت الملاك في الفعل، فيكون بجميع افراده صحيحاً واجداً للملاك. وبذلك تكون نسبة دليل الأمر الى الحكم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨١ ـ الطبعة الحجرية.

العقلي نسبة الوارد الى المورود وموجبا لارتفاع موضوعه.

وبـالجملة؛ لا يكون الحكم العقلي المزبور موجباً لاخراج بعض افراد دليل الامر، اذ لا يقتضي ذلك أصلا، فتدبر تعرف.

الـرابـع: ما ذكره المحقق الخوئي من: ان هذا الايراد يبتني على أخذ الصحة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجا، وهي غير مأخوذة قطعا، بل لا يعقل أخذها ـ لما تقدم منه ـ، وانما المأخوذ في المأمور به الصحة الاقتضائية التي هي الصحة بمعنى تمامية الاجزاء والشرائط، وعليه فيفترق الحال بين القول بالصحيح والقول بالاعم، اذ لا يحرز صدق اللفظ على الفـاقد الجزء المشكوك اعتباره بناء على الصحيح فيمتنع التمسك بالاطلاق. بخلافه على القول بالاعم، اذ صدقه على الفاقد محرز فيكون الشك في أمر زائد لا في اصـل تحقق المعنى كما هو على القـول بالصحيح ـ وعليه فلامانع من التمسك بالاطلاق في اثبات كون الماموربه هو الطبيعي الجامع بين الفاقد والواجد[1].

وانت خبير بان هذا تقرير لأصل الثمرة وليس جوابا على الايراد الموجه عليها وحلاً للاشكال فيها. فان المستشكل يعلم بصدق الصلاة على الفاقد بناء على الأعم، إلا انه لا يرى صحة الاخذ بظهور الكلام الاطلاقي لتقييد المراد الجدي بالصحيح، فلايكون ما ذكر جوابا، بل هو تقرير لموضوع الاشكال.

واما ما ذكره المحقق النائيني في دفع الاشكال من: ان المأمور به او قيده البسيط على الصحيح مشكـوك الصـدق على الفاقد كما عرفت، فلايمكن معه التمسك بالاطلاق، بخلافه على الأعم فان المأمور به على هذا ليس إلا نفس الاجزاء والشرائط، والصحةليست إلا منتزعة عن كون الشيء موافقا للمامور

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٨١ ـ الطبعة الاولى

به، فالصحة متأخرة عن تعلق الامر ويستحيل أخذها في المامور به[1].

ففيه: انه لا يخلو عن غرابة، لان الصحة لاتختلف حقيقتها على القول بالصحيح او بالأعم، فكيف يفرض تعلق الأمر بالعمل بوصف الصحة على القول بالصحيح واستحالة ذلك على القول بالأعم لتأخر وصف الصحة عن الأمر رتبة؟ فلاحظ.

فالذي ينبغي ان يقال في الجواب ما عرفت.

وبذلك يظهر: ان الايراد على الثمرة ينحصر بالوجه الاول، وهو انها ثمرة غير عملية بل علمية محضة، وهو لا يكفي في تحرير المسألة الاصولية فان المقصود بها مقام الاستنباط والعمل.

وقد تصدى السيد الخوئي لدفع هذا الايراد باثبات كون الثمرة عملية بانكار دعوى عدم وجود المطلق في الكتاب والسنة الوارد مورد البيان، وأنّ دعوى ذلك رجم بالغيب،اذ قوله تعالى:﴿**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم**﴾[2]،وارد مورد البيان، فيكون موردا للثمرة المزبورة، اذ المفهوم من كلمة الصيام عرفا كفّ النفس عن الاكل والشرب وهو المعنى اللغوي، وهو بهذا المعنى ثابت في الشرائع السابقة، وهو وان اختلف بكيفيته باختلاف الشرائع، لكن الاختلاف يرجع الى الخارج عن ماهية الصيام، بل قد يعتبر فيه كما في الشرع الاسلامي الكف عن بعض القيود الأخر، كالجماع والارتماس وغيرهما. فاذا شك في اعتبار شيء قيدا امكن التمسك بالاطلاق في نفيه كما يتمسك باطلاق قوله تعالى :﴿**احل الله البيع**﴾[3]مع الشك في اعتبار شيء في المعاملة البيعية. ومثل قوله تعالى مافي السنة من الروايات الموردة مورد البيان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٨٣.

(٣) سورة البقرة: الآية: ٢٧٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كقولـه (عليه السـلام) في التشهـد: «يتشهـد»[1] فـان مقتضى اطـلاقه نفي الخصوصيات الزائدة على اصل الشهادة مع الشك في اعتبارها[2].

ولكن ما ذكره لا يمكن الالتزام به ..

اما الآية الشريفة: فلا نسلم ورودها مورد البيان، بل هي واردة لبيان اصل الوجوب وبيان اشتراك المكلفين به فعلا مع غيرهم ممن سبقهم، وانه ليس تكليفا مختصا بهم تخفيفاً لوطئة التكليف على نفوسهم، فوزانه وزان قولهتعالى: ﴿ اقيموا الصلاة ﴾[3] وقوله: ﴿ وآتوا الزكاة ﴾[4] ونحوهما. والاستشهاد بقوله تعالى :﴿أحل الله البيع﴾ في غير محله، اذ لم نلتزم في محله بانه في مقام البيان كما هو ظاهر ، اذ هو في مقام التفرقة بين البيع والربا في الحكم وان الاول حلال والثاني حرام رداً على من ادعى عدم الفرق والتسوية بينهما في الحكم. فلاحظ الآية تعرف.

مضـافاإلى انه لايمكن الاستشهاد بآية :« كتب عليكم الصيام..» في اثبات الثمرة العملية،حتى لو كانت واردة في مقام البيان. اذالتمسك باطلاقها ممكن على القول بالصحيح. وذلك لأن الصوم ـ على القول بالصحيح ـ لابد ان يلحظ فيه جميع ماله دخل فيه من اجزاء وشرائط. ولما كنا نسلم بان الواجب في شريعتنا يختلف عما كان هو الواجب في الشرائع السابقة ولو قيدا، وقد قرر في الآية ثبوته علينا كثبوته في السابق، فيعلم ان المراد من الصيام فى الآية غير الصوم الصحيح، إذ لايتلائم مع القول بالاختلاف.

وعليه، فيمكن التمسك بالاطلاق فيها ولو قيل بالصحيح، لعدم ارادته

---

(١) وسائل الشيعة ٤ / باب: ١٣ من ابواب التشهد، حديث: ١و ٢ و ٣ و ٤.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٧٨ ـ الطبعة الاولى.

(٣) سورة المزمل: الآية: ٢٠.

(٤) سورة المزمل: الآية: ٢٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من اللفظ المانع من الثمرة. فالثمرة لاتظهر في المقام فلايصلح نقضا على انكار وجود الموردللثمرة.

واما الرواية: فلاتصلح شاهداً على ما يقول، إلا بناءاً على شمول النزاع المزبور لاجزاء العبادة وعدم اختصاصه بنفس العبادة. وهو فاسد، إذ لا ملزم له بل يمكن الالتـزام بالـوضع اللغوي لها من دون تغيير، كما هو ظاهر في مثل التشهد، فان اطلاق لفظ التشهد على ذكر الشهادتين انما كان بالوضع اللغوي لا الشرعي كما لا يخفى.

منها:جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته على القول الاعمي دون القول الصحيحي، بل لابد من الاحتياط.

بيان ذلك: انه اذا دار الامر بين الأقل والأكثر بان علم اجمالا بكون المأمور به اما الاجزاء الخمسة او الستة، فهل يكون المورد من موارد البراءة او الاحتياط؟.

قيل: بجريان الاحتياط للعلم الاجمالي المنجز الموجب للاحتياط بقاعدة الاشتغـال ألتي تقتضي لزوم اليقـين بالامتثال، وهو لا يحصل الا بالاحتياط بالاتيان بالاكثر.

وقيل: بالبراءة بدعوى انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الأقل ـ وهو الخمسة ـ و شك بدوي في وجوب الزائد فيكون مورد البراءة. ثم ان.دعوى الانحلال تارة تكون في حكم العقل. واخرى في حكم‌الشرع.وليس محلّ تحقيقه هنا.

وانما المهم ان نقول: ان الثمرة المدعاة مترتبة على القول بالانحلال، بمعنى: انه بعد تسليم الانحلال وعدم العلم الاجمالي المنجز الموجب للاحتياط، يدور الأمر في الالتزام بالبراءة والاشتغال، مدار القول بالوضع للصحيح والأعم، فان قلنا بالوضع للصحيح كان المتعين هو قاعدة الاشتغال. وان قلنا بالوضع

للاعم كان المتعين هو قاعدة البراءة.

وذلك ببيان: ان مرجع الشك في الزائد على القول بالصحيح الى الشك في محقق المأمور به ومحصله، لان المأمور به ليس هو نفس الاجزاء والشرائط، بل امر يتحقق بها ويحصل، والشك في المحقق والمحصل مورد الاشتغال للعلم بالتكليف والشك في الفراغ. ومرجع الشك على القول بالاعم الى الشك في المأمور به، لان المأمور به عين الاجزاء والشرائط فيرجع الشك في الجزء الزائد الى الشك في تعلق الامر به وهومورد البراءة.

وبتقرير أُوضح: ان العنوان المأخوذ في متعلق الامر ..

تارة: تكون نسبته الى الاجزاء والشرائط نسبة الكلي الى الفرد ويكون وجوده بوجودها، بحيث يكون وجودها وجوده بلا انحياز له عنها أصلاً في الخارج لاتحادهما حقيقة، ولذلك يصدق على الاجزاء والشرائط ويحمل عليها.

وأخرى: تكون نسبته الى الاجزاء والشرائط نسبة المسبب الى السبب، فلا يكون وجودها وجوده، بل لكل منهما وجود مستقل عن الآخر لكن احدهما المعين يحقق الآخر فلا يصلح لان يكون عنوانا للاجزاء والشرائط، كما لا يصلح ان يكون المعلول عنوانا للعلة، وذلك نظيرما يقال في الطهارة بالنسبة الى الوضوء، فانها عنوان بسيط يتحقق بالوضوء ولا يقال للوضوء طهارة ولا للطهارة وضوء.

فالشك في جزء زائد على الاول يرجع الى الشك في المأمور به، لان المأمور به حقيقة هو الاجزاء والشرائط، فيكون مورد البراءة لكون الشك شكاً في التكليف.

واما على الثاني، فالشك يرجع الى المحقق والمحصل، اذ المأمور به امر معلوم متقرر في نفسه والاجزاء والشرائط سبب وعلة لوجوده، فالشك فيها شك في محقق المأمور به وهو مورد الاشتغال والاحتياط، اذ بترك المشكوك يشك في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفراغ الذي يحكم العقل بلزوم إحرازه.

وهناك نحو ثالث من العناوين يشابه النحو الاول في كون نسبته الى الاجزاء والشرائط نسبة العنوان الى المعنون والطبيعي الى مصداقه، ويختلف عن النحو الثاني في هذه الجهة، لكنه يشابهه ويختلف عن النحو الاول في عدم اتحاده حقيقة مع الاجزاء والشرائط، وعدم اتحاده ذاتا معها، بل هي من محققاته وسبب لوجوده، فهو عنوان بسيط مسبب عنها، نظير عنوان الوفاء بالنذر فانه ينطبق على واقع الوفاء، وهو اداء المال لزيد المنذور، انطباق الكلي على فرده، لكنه غير متحد مع اداء المال لزيد ذاتا وحقيقة، بل بالأداء يتحقق عنوان الوفاء ويحصل. ومثله: عنوان الناهي عن الفحشاء في الصلاة فانه غير الاجزاء والشرائط حقيقة وذاتاً. وهكذا عنوان الدار لو قلنا بانه موضوع لما يسكن، فان ما يسكن عنوان ينطبق على الغرف والساحة والحيطان لكنه يختلف عنها في ذاته وحقيقته.

وهذا النحو:

تارة: لا يكـون تشكيكياً، بمعنى انه لاينطبق على القليل والكثير ولا يتحقق بهما، بل انما يتحقق بمجموع الأجزاء والشرائط، كعنوان الناهي عن الفحشاء، فانه لايتحقق إلا بتحقق جميع الاجزاء والشرائط.

واخرى: يكون تشكيكيا يتحقق بالاقل والاكثر وينطبق عليهما بنحو واحد، كالدار فان عنوان ما يسكن يتحقق بغرفة وساحة وحيطان فقط، ويتحقق بغرف وساحات وسرداب وغيرها من الاجزاء، وينطبق على الثاني كما ينطبق على الاول.

فعلى الاول: لوشك في دخل جزء او شرط في المأمور به يكون الشك في المحقق، إذ يشك في تحقق العنوان البسيط بالخمسة او بخصوص الستة، فيكون المورد من موارد الاشتغال.

وعلى الثاني: يكون الشك في المأمور به لتحقق العنوان بالأقل، فيكون

الشك في الزائد شكاً في التكليف الزائد وهو مورد البراءة.

فالشك على الاول مورد الاشتغال. وعلى الثاني مورد البراءة.

وفي حكم هذا العنوان: ما اذا تعلق الأمر بنفس الأجزاء والشرائط ولكن مقيدة بالأمر البسيط، ولم يتعلق بنفس العنوان المنتزع بان تعلق الامر بالحصة المتقيدة بتحقق الامر البسيط، كما لو تعلق الامر بالاجزاء والشرائط التي تنهى عن الفحشاء ويترتب عليها النهي عن الفحشاء. فانه مع الشك في اعتبار جزء او شرط يشك مع عدم اتيانه في حصول التقيّد بالامر البسيط للشك في تحققه نفسه. وبعبارة اخرى: المامور به هو المقيد، وبدون الاتيان بالمشكوك لايحرز تحقق المقيد بما هو كذلك، فيكون من الشك في المحصل، وهو مورد قاعدة الاشتغال.

نعم اذا كان الامر البسيط المأخوذ قيداً من الامور التشكيكية الحاصلة ببعض الاجزاء والشرائط، لم يكن الشك في المورد شكا في المحصل لاحراز تحقق المقيد وانما الشك في تعلق الامر بجزء او شرط زائد فالاصل البراءة لانه شك في التكليف.

بعد وضوح هذا الامر نقول: انه لو التزم بان الجامع على القول بالصحيح جامع بسيط حقيقي ذاتي مقولي كما التزم به صاحب الكفاية (رحمه الله)[1]، كان مورد دوران الامر بين الاقل والاكثر من موارد اصالة البراءة لا الاشتغال، لاتحاد المأمور به ـ وهو الجامع ـ مع الاجزاء والشرائط ذاتا ووجوداً، فهي في الحقيقة المأمور به، فيكون الشك في الاكثر شكاً في التكليف.

وهكذا لو التزم بانه جامع مركب يعرّفه النهي عن الفحشاء لامقيد به وهو الجامع المبهم، لانه متحد مع الافراد وجوداً وحقيقة ومنطبق عليها انطباق

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكلي على الفرد كما عرفت، فيكون الشك فيها شكاً في المأمور به.

واما لو التزم بانه جامع بسيط عرضي عنواني منتزع عن الذات بلحاظ ترتب أثر خاص عليها كعنوان الناهي عن الفحشاء، فالشك في اعتبار جزء شك في تحقق العنوان البسيط بدونه، إذ هو ليس تشكيكيا، بل ينطبق على المجموع ويحصل به، فيكون المورد من موارد الاشتغال بلا كلام، اذ المأمور به امر معلوم والشك في حصوله.

ومثله لو التزمنا بان المأمور به في باب الصلاة والجامع هو الاجزاء والشرائط مقيدة بحصول النهي عن الفحشاء كما عرفت.

وبالجملة: بناء على كون الجامع الصحيحي جامعا بسيطا مقوليا او مركبا مبهما يعرفه النهي عن الفحشاء، يكون الشك في الاقل والاكثر من موارد البرائة. وبناء على كونه جامعا بسيطا عنوانيا او مركبا مقيداً بالنهي عن الفحشاء يكون مورد الشك في الاقل والاكثر من موارد الاشتغال.

والمحقق النائيني (قدس سره) لما لم يتصور جامعا يوضع له اللفظ ويتعلق به الامر على القول الصحيحي، إلا باحد النحوين الاخيرين ـ أعني الجامع البسيط العنواني ،، والمركب المقيد بالنهي عن الفحشاء ـ جعل مما يترتب على القول بالصحيح هو الالتزام بعدم جريان البرائة عند الشك في الجزئية او الشرطية وجريان قاعدة الاشتغال.

ولما كان الجامع المفروض للأعم ـ بأي نحو كان ـ مما يتحد مع الاجزاء حقيقة كان مما يترتب على القول بالأعم هو الالتزام بالبرائة عند الشك في الجزئية او الشرطية، لان الشك في نفس المأمور به.

فجعل (رحمه الله) ثمرة النزاع هو جريان البرائة على الأعمي، والاشتغال على الصحيحي[1].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا يرد على المحقق النائيني في فرضه هذه الثمرة شيئا، اذ لا اشكال فيها بناء على ما التزم به من عدم امكان فرض جامع للصحيح يتعلق به الامر الا باحد ذينك النحوين، وعدم جريان البراءة مع الالتزام باحدهما لاينكر.

لكن الايراد على اصل المبنى لا البناء إذ عرفت امكان تصوير جامع مركب بنحو مبهم يعرّفه النهي عن الفحشاء ولا يكون قيداً له.

وعليه، تجري البراءة عند الشك في الجزئية.

والمتحصل: ان الثمرة المذكورة مما قرّرها المرحوم النائيني (رحمه الله) لالتزامه بما يستلزمها، ما قد عرفته، وهي بمقدار كونها ثمرة مبنائية لا اشكال فيها، الا ان الاشكال في المبنى كما عرفت.

ومن هنا يظهر انه لا وجه لما جاء في تقريرات الفياض من انكار فرض الثمرة على المحقق النائيني (قدس سره) بدعوى: ان الجامع الصحيحي اما ان يفرض من الماهيات المتأصلة المركبة او البسيطة او من الماهيات الاعتبارية، والبراءة تجري عند الشك في الجزئية او الشرطية على جميع التقادير. اما على تقدير كونه جامعا حقيقيا بسيطا، فلانه متحد مع افراده خارجا، فالامر به أمر بها، فالشك فيها شك في المأمور به كما سبق تقريبه. واما على تقدير كونه جامعا مركباً، فلانه عين الاجزاء والشرائط، فالاجزاء والشرائط تكون بنفسها متعلقة للامر. فيرجع الشك في اعتبار جزء زائد الى الشك في التكليف. واما على تقدير كونه جامعا انتزاعياً عنوانياً، فلان الأمر الانتزاعي ليس له ما بازاء في الخارج فلايصح تعلق الامر به، وانما الامر متعلق في الحقيقة بمنشاء انتزاعه وهو نفس الاجزاء والشرائط، فيكون الشك في الجزئية شكا في المأمور به والتكليف[1].

فان ما ذكر غير وجيه لوجهين:

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٧١ ـ الطبعة الاولى.

الاول : ان الجامع المركب لا يمكن جعله هو نفس الاجزاء والشرائط بذاتها، اذ كل مقدار يفرض يمكن وقوعه صحيحا وفاسداً، بل لابد من تقييدها بجهة بسيطة كالنهي عن الفحشاء.

ومعه لا مجال لجريان البرائة عند الشك في الجزئية لرجوعه الى الشك في المحصل، وقد صرح المحقق النائيني بما ذكرناه، فاغفاله عجيب.

الثاني: ان الامر الانتزاعي وان لم يكن له وجود في الخارج وكان الموجود منشأ انتزاعه، إلا انه من الواضح ان منشأ انتزاع عنوان (الناهي عن الفحشاء) ليس نفس الاجـزاء والشـرائط بلحـاظها ذاتها، بل بلحاظ ترتب النهي عن الفحشاء عليها، اذ العناوين الانتزاعية انما تنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بوصف أو جهة تصحح انتزاع العنوان عنها، فعنوان العالم والقائم انما ينتزع عقلا عن الذات بلحاظ اتصافها بوصف العلم او القيام، لا بلحاظها نفسها، والا لصح انتزاع العنوان المذكور من جميع الذوات حتى ممن لم يتلبس بالعلم او القيام وبطلانه واضح.

وعليه، فالمأمور به ـ لو سلم انه لا يكون نفس العنوان بل المعنون ـ هو الاجـزاء والشرائط مقيدة بالنهي عن الفحشاء التي هي جهة الانتزاع، ومعه يكون مورد الشك في الجزئية من موارد الاشتغال لرجوعه الى الشك في المحصل كما عرفت. هذا مع ان ترتب الحكم على العناوين الانتزاعية كثير بحيث لايلتزم باناطتـه بمنشـاء الانتـزاع، ولذا لايلتزمون باجداء الاصل الجاري في منشا الانتزاع في ترتب الحكم المعلق في لسان الدليل، على العنوان الانتزاعي كعنوان الفوت في القضاء، وعنوان الوفاء في النذر، ونحو ذلك.

نعم، على تقـدير كون الجـامـع حقيقيا بسيطا يكون المورد من موارد البرائة، لكن المحقق النائيني لا يلتزم بأصل التقدير كما عرفت.

والخلاصة:انه عرفت فعلاً ان لهذا المبحث ثمرتين:

إحداهما: امكان التمسك بالاطلاق وعدمه.

والأخرى: جريان البراءة وعدمه.

وكلتاهما ثمرتان مهمتان تصححان تحرير مثل هذا البحث وتنقيح احد قوليه.

اما الثانية: فواضح لما عرفت من ترتبها على بعض تقادير الصحيحي، ويكفي في ثمرة البحث ترتبها ولو على بعض التقادير. وهي ثمرة عملية كما لا يخفى.

واما الاولى: فهي و ان تقدم الاشكال فيها من جهة عدم كونها عملية لعدم المورد لها، الاّ ان التحقيق ان ذلك لا ينفي كونها ثمرة مهمة، وذلك فان الفقيه لايستغني عن تنقيح هذا المبحث للوصول الى نتجته المزبورة، اذ قديرى بعض المطلقات واردة في مقام البيان كما ادعي في آية: «كتب عليكم الصيام»، وعدم العثور فعلا على مثل ذلك لا ينفي ما ذكرنا، اذ قد يتبدل نظر الفقيه فيرى ان هذا المطلق في مقام البيان بعد ان لم يكن يرى ذلك. او قد يختلف الفقهاء في نظرهم فيرى احدهم بخلاف مايرى الآخر في هذا الموضوع. وعليه فيتوقف استنباطه من معرفة جواز التمسك بالاطلاق وعدم جوازه، وهو يتوقف على تحقيق أحد قولي المسألة، فتدبر.

نعم الايراد على الثمرة بانها ليست ثمرة للمسألة الاصولية، لان ثمرتها لابد ان تكون استنباط حكم فرعي كلي ـ على رأي ـ او رفع التحير الحاصل للمكلف في الحكم بلا واسطة ـ على المختار ـ كما أشرنا الى ذلك في تحقيق ضابط المسألة الاصولية، وهذه المسألة ليست كذلك، اذ لا يترتب عليها الاستنباط مباشرة، بل لاتقع في طريق الاستنباط، لان مسألة جواز التمسك بالاطلاق وعدمه مسألة اصولية بنفسها، كما انه لا يرتفع بها التحير إلا بواسطة المسألة الاصولية أعني جواز التمسك بالاطلاق وعدمه.

وبالجملة: ما يترتب على المسألة ليس مسألة فقهية بل مسألة اصولية وهو ليس بثمرة للمسألة الاصولية، والكلام بنفسه يجري بالنسبة الى ترتب جريان البراءة وعدمه، لانه من المسائل الاصولية التي يتوصل فيها الى حكم شرعي او الى رفع الحيرة في مقام العمل.

والايراد بذلك له وجه ـ كما عرفت تقريبه، وقد ذكرنا ذلك في مبحث ضابط المسألة الاصولية فراجع ـ. الا انه لا يعنى نفي الثمرة وكون البحث أشبه بالعلمي منه بالعملي، بل غاية ما ينفى اصولية المسألة وكونها من المبادي، وهو غير نفي ثمرة المسألة من حيث العمل، فلاحظ.

ومنها:مسألة النذر، كما لو نذر شخص بان يعطي درهماً لمن صلى، فانه بناء على الصحيح لا يحصل الوفاء بالنذر الا باعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة. وبناء على الاعم يحصل الوفاء بالنذر باعطاء الدرهم لمن صلى مطلقا ولو صلاة فاسدة.

واورد على هذه الثمرة بوجهين:

الاول: ان الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر دون ما تلفظ به، فان قصد من الصلاة خصوص الصلاة الصحيحة لم يحصل الوفاء الا باعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة ولو قلنا بالاعم. وان قصد الاعم من الصلاة الصحيحة والفاسدة يحصل الوفاء باعطاء الدرهم لمطلق المصلي ولو كانت صلاته فاسدة وان قلنا بالصحيح. فلا يبتني تحديد موضوع وجوب الوفاء وانه الضيق او الواسع على البحث المتقدم بل على معرفة قصد الناذر.

الثاني: انه لو سلم ابتناء معرفة موضوع وجوب الوفاء على البحث المذكور، الا انه لا يتناسب مع المسألة الاصولية، لان ذلك أجنبي عن الاستنباط المأخوذ في ثمرة المسالة الاصولية، اذ هو يرتبط بتنقيح موضوع الحكم وتطبيقه على موارده، وذلك ليس من شأن المسألة الاصولية بل أي مسالة علمية ولو كانت

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من المبادئ .

ولكن التحقيق يقضي بعدم ورود كلا الوجهين:

اما الاول: فلانه وان كان موضوع وجوب الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر سعة وضيقاً، الا أنه إنما يجدي في نفي الثمرة فيما لو تعلق قصده بمعنى معين حاضر في ذهنه من الصحيح او الاعم ـ كما فرض في الايراد ـ، اما إذا قصد اعـطاء الدرهم لمن جاء بمسمى الصلاة عرفا ولمن جاء بما يصدق عليه إسم الصـلاة في العـرف، كانت سعة موضـوع الحكم وضيقه دائرة مدار تحقيق ان الموضوع له عرفاً لفظ الصلاة هل هو الاعم او خصوص الصحيح؟. فتترتب الثمرة المذكورة بلا اشكال. ونظيره في باب المعاملات مايقال في ما لو باع مالك النصف المشاع النصف بلا تعيين انه المشاع او المفرز ـ اذتختلف النتيجة على الحالين ـ، من انه لاعبرة بلفظ انشائه، بل العبرة بقصده وترتيب الأثر عليه، فان كان قاصداً بيع النصف المشاع أخذ به، وان كان قاصداً بيع النصف المفرز كان المبيع نصفه المشاع لانه يملك نصفه بنحو الأشاعة، ويجاب عنه في محله: بأنّ مورد التردد ما لو لم يقصد نصفا معينا من المشاع او المفرز وانما قصد بيع مايدل عليه لفظ النصف وما هو ظاهر فيه عرفا، فيقع التردد في ان الظاهر عرفا بحسب حاله هل هو بيع النصف المشاع او المفرز؟.

وامـا الثـاني: فلانـه وان اشتهـر في العبارات وعلى الالسن حتى بلغ المسلمات التي لايشكك فيها أحد، الا ان الذي يقرب الى الذهن عدم تماميته وانه لا يخلو عن مغالطة، وذلك لانّ مرجع الشك في ان موضوع الحكم هل هو الاعم او خصوص الصحيح الى الشك في التعيين والتخيير، فتعيين احد الطرفين في المسـألـة التـزام باحـد شقي الشـك من التعيين والتخيير، وهو يرجع إلى الاستنباط. بيان ذلك: انه اذا ورد دليل يدل على وجوب التيمم على الصعيد، وتردد الموضوع له لفظ الصعيد بين ان يكون خصوص التراب او الاعم منه ومن

الجص ، فان مرجع التردد المذكور الى التردد في انه هل يتعين على المكلف التيمم بالتراب او يتخير فيه بين التراب والجص . فاذا كان هناك مبحث يعين المراد من الصعيد وانه خصوص التراب، فانه يترتب على معرفة تعيين كون الملحوظ في موضوع الحكم هو خصوص التراب. او أنه الاعم من التراب والجص فيترتب عليه الحكم بالتخيير وانّ التيمم يكون بالتراب او الجص .

وبعبارة اخرى: ان التردد في معنى الصعيد يرجع الى التردد في ان الملحوظ في موضوع الحكم هو خصوص التراب او التراب والجص مخيراً. فتعيين معنى الصعيد يترتب عليه إستفادة تعلق الحكم بخصوص التراب او بأحدهما مخيراً. وما نحن فيه كذلك، فان التردد في معنى الصلاة يرجع الى التردد في التعيين والتخيير في الحكم بوجوب الوفاء، فتعيين معنى الصلاة يستفاد منه أحد النحوين في الحكم، إما تعيين الوفاء باعطاء الدرهم لمن صلى صحيحاً او التخيير فيه باعطاء مطلق المصلي ولو فاسداً. وهذا حكم شرعي وليس هو مجرد تطبيق للحكم على موضوعه كي يكون أجنبياً عن الاستنباط.

وبعبارة واضحة: يكون حال المسألة بالنسبة الى النذر وتعيين أحد الطرفين من التعيين والتخيير حال مسألة الاصل الجاري في مورد الشك في التعيين والتخيير وتعيين أحدهما، فكما ان مسألة تعيين الاصل في مورد الشك بين التعيين والتخيير من المسائل الاصولية بلحاظ ما يترتب عليها من الاثر كذلك مسألة الصحيح والأعم، اذ حال الالتزام بالصحيح او الاعم حال الاصل العملي او الدليل الاجتهادي القائم على التعيين او التخيير.

نعم، يكون الاشكال في اصولية المسألة من جهة اخرى، وهي انها مختصة بباب النذر ونحوه ولا تعم ابواب الفقه، نظير قاعدة الطهارة، اذ قد تقدم اشتراط سريان نتيجة المسألة في جميع ابواب الفقه في اصولية المسألة.

هذا كله مضافا الى امكان دعوى عدم الحاجة الى ترتب ثمرة المسألة

الاصولية على مسألة الصحيح والأعم، اذ لم يلتزم بنحو متسالم عليه باصوليتها، بل يمكن دعوى كونها من المبادىء، ولذلك تذكر في مباحث المقدمة والتعرض إليها بخصوصها باعتبار عدم البحث فيها في غير مكان.

وعليه، فيكفي في صحة البحث فيها ترتب أثر فقهي عليها ولو كان في مورد خاص ، اذ ذلك يرفع لغويتها، وهو ثابت في مسألة النذر ولو كان من باب التطبيق بلاكلام.

منها:فيما ورد من النهي عن الصلاة وبحذائه إمراة تصلي، فانه بناء على الصحيح يختص المنع عن الصلاة بصلاة المرأة الصحيحة، فاذا كانت صلاتها فاسدة لاتمنع من صحة صلاة الرجل. واما بناء على الاعم فيكون المانع من صحة صلاة الرجل الأعم من الصلاة الصحيحة التي تؤديها المراة او الفاسدة.

وقد اورد على هذه الثمرة: بعدم كونها ثمرة للمسألة الاصولية لانها ترجع الى تطبيق الحكم الثابت على موضوعه بتنقيح موضوعه وتعيينه، وذلك أجنبي عن مقام الاستنباط.

وقد اتضح الجواب عن هذا الايراد بما تقدم:

اولا: من انه يكفي مجرد الترتب الأثر الفقهي على المسألة ولو لم يكن بأثر المسألة الاصولية، لعدم الالتزام باصولية المسألة.

وثـانيا: بان الأثر المترتب أثر المسألة الاصولية، لانه يعين أحد طرفي الشك من التعيين والتخيير، فلاحظ.

وبعد كل هذا يقع الكلام في تعيين الموضوع له وأنه الصحيح أو الاعم منه ومن الفاسد، واقامة البرهان على ذلك.

ولا يخفى ان من يلتـزم بثبوت الجامع بين خصوص الأفراد الصحيحة وعـدم إمكـانـه بين الأعم كالمحقق صاحب الكفاية [١]. او بثبوته بين افراد

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤ ـ ٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الأعم دون خصوص الأفراد الصحيحة كالمحقق النائيني[١]. ـ بعد التنزل عن دعـواه في الموضـوع له السـابقة ـ، في راحة عن الاستدلال لكلا الطرفين بل‌حدهما، اذ عدم امكان تصور الجامع على الطرف الآخر كافٍ في نفيه وتعيين الوضع للطرف الذي امكن تصوير الجامع بين افراده وهو الصحيح على رأي صاحب الكفاية والأعم علىٰ رأي المحقق النائيني، بلاحاجة لاقامة الدليل على الـوضع له، لان عدم امكان تصور الجامع يلزمه عدم امكان الوضع له ثبوتا. فلاتصل النوبة الى مرحلة الاثبات، فالذي يحتاج الى اقامة الدليل على الوضع لاحدهما اما الصحيح او الاعم من يلتزم بامكان تصوير الجامع على كلا القولين كالمحقق الاصفهاني[٢]، الذي تابعناه على رأيه، لامكان كل منهما إثباتا، فتعيين أحدهما يحتاج الى دليل معين.

وقد ذكر صاحب الكفاية أدلة الطرفين واليك بيانها مع توضيح ما يحتاج الى توضيح:

* * *

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٤٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ادلة القول بالصحيح

الاول: تبادر الصحيح من اللفظ وهو علامة الحقيقة.

الثاني : صحة سلب اللفظ عن الفاسد بالحمل الشائع الصناعي بنحو الدقة، مما يكشف عن عدم كونه من افراد الموضوع له الكاشف عن عدم الوضع للاعم والوضع لخصوص الصحيح، والا لما صح سلبه.

الثالث: الروايات الظاهرة في تحقق الوضع للصحيح، وهي على طائفتين:

احداهما: ما مفادها إثبات بعض الآثار للمسميات، وهي لا تترتب على غير الصحيحة، مثل ما ورد من: « ان الصلاة عمود الدين» ، أو: «انها تنهى عن الفحشاء والمنكر » ، ونحوهما[1].

والأخرى: ما مفادها نفي الطبيعة والماهية بمجردّ انتفاء جزء او شرط نظير : «لا صلاة إلا بطهور» و: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[2]، ولو كان الموضوع له لفظ الصلاة هو الاعم لم يلزم انتفاء الطبيعة بانتفاء احد اجزائها وشرائطها، اذ لا يلزم بانتفائه إلا انتفاء الصحة وهو لا يلازم انتفاء الطبيعة بعد ان كانت تنطبق على الفاسدة.

ودعوى: ارادة نفي الصحة او الصلاة الصحيحة في هذه الطائفة والصلاة الصحيحة من الطائفة الاولى باعتبار شيوع مثل هذا الاستعمال في نفي الكمال لا الحقيقة او الصحة، نظير ما ورد من انه :«لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد»[3].

---

(١) الكافي ٣ / ٩٩ باب النفساء الحديث ٤.

(٢) غوالي اللآلي ١ / ١٩٦ الحديث ٢ .

(٣) تهذيب الاحكام ٣ / ٢٦١ باب ٢٥ فضل المساجد والصلاة فيها، الحديث ٥٥.

ممنوعة، بعدم الوجه في التقدير المذكور بلاقيام قرينة خاصة، بل يمكن دعوى ان المراد من نفي الصلاة في الموارد ألتي يعلم بارادة نفي الكمال هو نفي حقيقة الصلاة لكن بنحو الادعاء، لكي يكون آكد في الدلالة على المبالغة ألتي تقصد بالحديث كما لا يخفى.

الرابع: دعوى ان طريقة الواضعين في الوضع للمركبات هو الوضع للمركبات التامة بلحاظ الحكمة الداعية إليه وهي غلبة الحاجة الى تفهيمه، دون الناقص فانه وان دعت الحاجة الى تفهيمه احيانا الا انه ليس غالبا، فيمكن الاستعمال فيه بنحو المجاز او الادعاء، والشارع لم يتخط هذه الطريقة العقلائية، فيثبت الوضع للصحيح.

إلا ان هذه الدعوى عهدتها على مدعيها، وقد ناقش فيها صاحب الكفاية، بدعوى كونها قابلة للمنع[1]. ولعل الوجه فيه ما قيل: من أنه على تقدير تسليم مجاراة الشارع مسيرة العقلاء وعدم تخطيه طريقتهم، إلا ان اساس تحقق الوضع للتام ـ في هذه الدعوى ـ هو كونه قضية الحكمة الناشئة من كثرة الحاجة الى تفهيمه وقلة الحاجة الى تفهيم الفاسد، وهذا غير مسلم في المركبات الشرعية لكثرة الحاجة الى تفهيم الفرد الفاسد منها، فالوضع للاعم لا ينافي الحكمة الداعية إلى الوضع، فتدبر.

وعليه، فالوجوه التي يظهر اعتماد صاحب الكفاية عليها في اثبات الوضع للصحيح هي الثلاثة الاول[2].

اما الوجه الاول والثاني: فهما وجهان يرجعان الى تحكيم الوجدان، لذلك كانت المناقشة فيهما سهلة لامكان انكار التبادر و صحة السلب ودعوى العكس وان المتبادر هو الاعم، كما حدث فعلا، فقد جاء في استدلال الاعمي على دعواه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إدعاء التبادر وعدم صحة السلب.

وعليه، فالالتزام باحد الطرفين مما لا يمكن الجزم به و فرضه، بل أمر يوكل الى ما يلمسه وجدان كل فرد من أهل العرف.

واما الوجه الثالث: فهو وجه أشبه بالبرهاني، والاستدلال بالطائفة الثانية واضح التقريب، ولكنه قابل للخدشة بانه من المعلوم ان الصلاة الصحيحة يتحقق بدون فاتحة الكتاب في بعض الحالات، فلا يمكن ان يراد نفي الحقيقة بانتفاء فاتحة الكتاب حتى على القول بالصحيح، اذ الجامع يشمل الفاقدة و الواجدة فكيف يقيد بالواجدة؟. فلابد ان يكون النفي راجعا الى غير الحقيقة من الكمال او غيره. فتدبر.

وانما الاشكال في تقريب الاستدلال بالطائفة الاولى من الأخبار. فقد قرب: بانه حيث يعلم بان المراد من :«الصلاة» في الحديث خصوص الصلاة الصحيحة، لان الاثر انما يترتب عليها، وعليه فيدور الامر بين الوضع لخصوص الصحيح فيكون الاستعمال حقيقياً والوضع للأعم فيكون مجازيا لعدم ارادة الاعم. وبما ان ظاهر الاستعمال **كونه** حقيقياً ـ كما هو مقتضى إصالة الحقيقة ـ يستكشف من استعمال اللفظ في الرواية في خصوص الصحيح الوضع لخصوصه.

وللاشكال في هذا التقريب مجال واسع، فان اصالة الحقيقة انما تجري مع الشك في المراد وانه المعنى الحقيقي او المجازي. اما في مورد يعلم بالمراد إلا انه يشك في كونه بنحو الحقيقة او المجاز فلم يثبت جريان إصالة الحقيقة فيه، وما نحن فيه من قبيل الثاني للعلم بان المراد هو الصلاة الصحيحة وانما الشك في كونه بنحو الحقيقة او المجاز للشك في الوضع لخصوص الصحيح او الاعم فلا تجري فيه اصالة الحقيقة، بل هو مورد لما اشتهر من قولهم :«الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز».

مضافا الى ان الامر لايدور بين الحقيقة والمجاز، لان ارادة الصحيح مع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوضع للاعم لاتستلزم المجاز، إذ هي من باب التطبيق كما هو شأن كل لفظ موضوع للكلي ويراد به فرده، لا من باب الإستعمال فلا مجاز في البين كي ينفى باصالة الحقيقة.

وقد أُشير الى التقريب المذكور والاشكال فيه أولاً في حاشية منسوبة الى صاحب الكفاية (رحمه الله) على المقام[1]. لكنه يبعد منه ذلك لوضوح الاشكال في التقريب المذكور، فيبعد ان يلتزم به وهو مما لا يخفى على مثل صاحب الكفاية.

فالاولى ـ بل المتعين ـ ان يقال في تقريبه: إن الاثر رتب على الصلاة بما لها من معنى مرتكز في الاذهان، وحيث انه يعلم ان هذا الاثر الذي رتب على الصلاة انما يترتب على الصحيح منها يكون ذلك كاشفا عن كون معنى الصلاه هو الصحيح. وبعبارة اخرى: انه حين اطلق لفظ :«الصلاة» كان لها معنى إجمالي في الذهن غير متميز من حيث كونه خصوص الصحيح او الاعم، وقد رتب الاثر وحمل العنوان المنتزع عن مقام ترتب الاثر على اللفظ بما له من المعنى الاجمالي، ونحن نعلم بان الاثر انما يترتب على الصحيح دون الأعم، فقد علمنا بان ذلك المعنى الارتكازي هو الصحيح دون الأعم، ولم يحدث بذلك أي تغيير في المنتقل له من لفظ الصلاة قبل الحكم والحمل، بل المنتقل إليه واحد في كلا الحالين ـ قبل الحكم وبعده ـ، فيعلم بالوضع للصحيح فيكون الحمل المزبور نظير التبادر الموجب للعلم التفصيلي بان المعنى الارتكازي الاجمالي هو الصحيح.

وهذا وجه متين ـ في نفسه ـ، وهو لا يرجع الى التبادر ونحوه كما لا يخفى على من تأمل فيه واستوضحه.

ومن مجموع ما ذكرنا يتضح ان عمدة ادلة القول بالوضع للصحيح هو الوجه الثالث.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ هامش رقم (١) ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ادلة القول بالاعم

الاول: التبادر، واستشكل فيه صاحب الكفاية بما تقدم من دعوى تبادر الصحيح، مضافا الى امتناع دعواه هاهنا بعد امتناع تصوير الجامع الاعمي، اذ ليس هناك ما يتبادر إليه مما يجمع بين الصحيح والفاسد.

الثاني: عدم صحة السلب عن الفاسد، ومنعه صاحب الكفاية لما تقدم من صحة السلب.

الثالث: صحة تقسيم الصلاة الى الصحيح والفاسد، فيقال :«الصلاة اما صحيحة او فاسدة».

وقد منعه صاحب الكفاية بما نصه :«و فيه: انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفتها، فلابد ان يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية»[1].

وقد حملت عبارته (قدس سره) على ان نظره في تقريب الاستدلال الى انه حيث استعمل اللفظ في الأعم كما يدل عليه التقسيم، فيدور الامر بين كونه حقيقيا ـ فيثبت الوضع للاعم لانه لازمه ـ او مجازيا، فلايثبت الوضع للاعم، واصالة الحقيقة تعين الاول فيثبت الوضع للاعم.

فيشكل فيه بما ذكره من: ان اصالة الحقيقة انما تجري مع عدم وجود الدليل على خلافها لان موضوعها الشك وهو يرتفع بالدليل. وقد عرفت قيام الدليل على الوضع للصحيح من التبادر ونحوه الموجب للعلم بمجازية الاستعمال، فلامجال لاجراء اصالة الحقيقة.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولكن يبعد ان يكون نظره ذلك، لما عرفت من وضوح وهن جريان إصالة الحقيقة في اثبات كون الاستعمال حقيقيا، فيبعد ان يستدل بهذا الطريق أحد، وذلك مما لا يخفى عليه (قدس سره). مضافا الى انه أهمل الاشكال فيه بما هو واضح، وما تكرر منه مراراً من ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز وان اصالة الحقيقة انما تجري مع الشك في المراد لا مع العلم به والشك في كيفيته، مع أنه اولى بالذكر.

والذي يخطر في البال في تقريب الدليل هو: ان من المعلوم كون التقسيم بلحاظ ما للصلاة من معنى، ولا يخفى انّه لا يرى في استعمال لفظ الصلاة في المثال المزبور أي تجوز وعناية، فهو دليل على انّ معنى الصلاة هو الأعم وقد وضع له اللفظ، والا لكان استعمال اللفظ فيه عنائياً وهو خلاف الفرض . ولا يخفى ان هذا أجنبي عن التمسك باصالة الحقيقة، كما انه لا يعرف لعبارة الكفاية وجه يتلاءم ـ في مقام الاشكال ـ مع هذا التقريب فتدبر.

الرابع: استعمال الصلاة وغيرها في الأخبار في الاعم، فقد جاء في الخبر: «بني الاسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بالاربع وتركوا هذه. فلو ان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»[1]. ومركز الاستشهاد موردان:

الاول: قوله (ع): «بالاربع»، فانه ناظر الى الاربع المذكورة في صدر الحديث، ولا يخفى انه بقرينة ترك الولاية يعلم ان المراد ليس الصحيح، اذ لا صحة بدون الولاية، فكان يلزم ان يقال لم يأخذ الناس بشيء منها، بل المراد منها الأعم.

(١) الكافي ٢ / ١٨ باب: دعائم الاسلام، حديث: ٣.

الثاني: قوله (ع): «فلو ان أحداً صام نهاره»، فان المفروض ان الصيام هاهنـــا بدون ولاية وهـــو غير صحيح، فيكشف عن ارادة الاعم من اللفظ لاخصوص الصحيح.

وجاء في الخبر أيضا :«دعي الصلاة أيام أقرائك»[1]، فان النهي قد تعلق بالصلاة، وليس المراد بها الصحيحة، اذ الحائض لاتقدر عليها وأخذ القدرة في متعلق النهي ـ كسائر انواع التكليف ـ ضروري، فلابد ان يكون المراد هو الأعم.

وجهة الاستدلال بالاستعمال في الأعم في الروايتين ليس ما قد يتوهم من ظهوره في كونه بنحو الحقيقة، كي يستشكل فيه رأساً بان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

بل هي: انه مما لا ينكر ان اللفظ قد استعمل في الاعم بلا عناية ومسامحة في البين، اذ لا يرى بهذا الاستعمال أي تجوز وعناية، بل مما تقتضيه طبيعة اللفظ.

وقد استشكل صاحب الكفاية في الرواية الاولى بانكار المقدمة الاولى ـ أعني الاستعمال في الأعم ـ بدعوى: ان المراد بها خصوص الصحيح، وذلك بقرينة كونها مما بني عليها الاسلام، وظاهر أن الاسلام انما بني على الصحيح دون الأعم.

واما قوله (ع): «فاخذ الناس بالاربع»، فلا يتنافى مع ذلك، اذ يمكن ان يراد به الأخـذ بحسب اعتقادهم لا الأخذ حقيقة، فيكون المستعمل فيه هو الصحيح. وهكذا قوله«فلو ان أحداً صام نهاره»، فان المراد به يمكن ان يكون أنه صام بحسب اعتقاده لا حقيقة، فيكون الاستعمال في الصحيح، ويمكن ان يكون الاستعمال في الاعم ولكن يكون مجازيا بعلاقة المشابهة والمشاكلة في

---

(١) تهذيب الاحكام ١ / ٣٨٤ باب ١٩ الحيض والاستحاضة والنفاس .

الصورة.

واما الرواية الثانية، فقد استشكل في الاستدلال بها أيضا بانكار كون الاستعمال في الاعم، بدعوى: ان النهي هاهنا ارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة لحدث الحيض . وعليه فالمستعمل فيه هو خصوص الصحيح، وليس مولويا كي يأتي فيه ما ذكر، والا للزم منه ما لا يلتزم به أحد، وهو حرمة الاتيان بصورة الصلاة ومايصدق عليه لفظ الصلاة بلا قصد القربة ذاتا، لتعلق النهي بالاعم[1].

الخامس : ان هناك امرين وقع التسالم عليهما:

احدهما: انعقاد النذر وشبهه ـ العهد واليمين ـ إذا تعلق بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالصلاة في الحمام.

والآخر: حصول الحنث بفعل الصلاة في ذلك المكان الذي تعلق النذر بترك الصلاة فيه كالحمّام. وذلك يدل على ان متعلق النذر ليس هو الصلاة الصحيحة بل الاعم، وذلك لانه لو كان المنذور تركه هو الصلاة الصحيحة لزم ..

اولاً: عدم حصول الحنث اصلا لفساد الصلاة المأتي بها لتعلق الحرمة بها بعد النذر، فلا يكون المأتي به هو المنذور تركه فلايحصل الحنث.

وثانياً: المحال، وذلك لان انعقاد النذر يستلزم عدم تحقق الصلاة الصحيحة للنهي عن الصلاة، وذلك يعني عدم القدرة على الصلاة الصحيحة، وهو يستلزم عدم انعقاد النذر لاشتراط القدرة على متعلقه في انعقاده. وعليه، فيكون انعقاد النذر مستلزما لعدم انعقاده، واستلزام وجود الشيء لعدمه محال.

واستشكل فيه صاحب الكفاية: اولا: بان غاية ما يثبته هذا الوجه هو امتناع تعلق النذر بالصحيح، وهو أجنبي من نفي الوضع له، فانه يمتنع ذلك ولو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

قلنا بالوضع للاعم. فهذا الوجه لايثبت الوضع للاعم كما لا يخفى، لأنه أجنبي عن مقام التسمية.

وثانيا: بانكار امتناع تعلقه بالصحيح، فان متعلق النذر ـ على تقدير كونه هو الصحيح ـ هو الصحيح لولا تعلق النذر وهو الجامع لجميع ما يعتبر من اجزاء وشرائط في مرحلة سابقة على النذر، فلا ينفيه تعلق النهي به من قبل النذر. وعليه، فيحصل الحنث بالاتيان بما هو جامع لجميع الاجزاء والشرائط سوى عدم النهي من قبل النذر. كما انه لايلزم من وجوده عدمه، لان الفساد الناشئ من قبل النذر لم يؤخذ عدمه في متعلق النذر كي لا يكون مقدوراً بعد النذر فيلزم ذلك. ومما يدل على ان المتعلق هو الصحيح بهذا المعنى لا الفاسد ولا الاعم: ان الناذر لا يقصد نذر ترك العمل الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط ولذا لوصلى بدون طهارة لم يكن حنثا لنذره[١].

لكن الذي ينبغي ان يقال: هو انكار صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام ومثله. وذلك لان الصلاة في الحمام وان تعنونت بعنوان مرجوح وهو الكون في الحمام، إلا انه لايستلزم مرجوحيتها بنفسها، بل انما يستلزم تقليل جهة رجحانها وكون غيرها من افراد الصلاة أرجح منها ـ كما هو معنى الكراهة في العبادة ـ فان مرجوحية الصلاة لا تتحقق الا باستلزامها لجهة مبغوضة شرعاً. وبعبارة اخرى: استلزامها لجهة محرمة بحيث يرتفع الامر بها. وليس الكون في الحمام كذلك، والا لما تحقق الامر بها لعدم ملاكه. وعليه، فاذا اعتبر ان يكون متعلق النذر راجحا كما هو المفروض إمتنع تعلق النذر بمثل ترك الصلاة في الحمام، لان تركها ليس براجح بعد ان كان فعلها راجحا. فلا وجه للالتزام بصحة تعلق النذر وحصول الحنث كي يفرض ذلك دليلا على الوضع للاعم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

نعم، اذا فرض كون متعلق النذر عنوانا ملازما لترك الصلاة في الحمام ـ وهو الاتيان بالصلاة في غير الحمام ـ فانه امر راجح في نفسه صح النذر لتحقق شرطه، الا انه لا يستلزم حصول الحنث بالصلاة في الحمام وفسادها، بل يحصل التزاحم بين الامر النذري بخصوص الصلاة التي تعلق النذر بها والأمر بالصلاة في الحمام المحرز بالاطلاق، فتبتني صحة الصلاة فيه وفسادها على ما يتقرر في باب المزاحمة من صحة المزاحم المهم وعدم صحته، والمتأخرون على صحته وعدم تعلق النهي به، فيكون الاتيان بالصلاة الصحيحة بعد النذر مقدوراً.

وهكذا لو فرض كون متعلقه هو الكون في الحمام الملازم للصلاة. وبتعبير آخر: الحصة الخاصة من الكون في الحمام، فانه لا مانع من صحة النذر لمرجوحية متعلقه، الا انه لا يستلزم النهي عن العبادة وعدم صحتها لعدم تعلق النذر بتركها، بل تقع صحيحة ولو بملاك الامر، لو التزم بعدم الامر للنهي عن الملازم وامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم.

ومحصل ما ذكرناه: ان النذر ان فرض متعلقه ترك نفس العبادة ـ كما هو ظاهر كلامهم حيث يلتزمون بحرمة العبادة وحصول الحنث بها بنفسها ـ، فصحته ممنوعة لعدم رجحان متعلقه لبقاء العبادة على رحجانها وان قلّت مرتبته. وان فرض متعلقه ترك الكون الملازم للعبادة فهو وان صح لرجحان متعلقه لكنه لا يستلزم فساد العبادة بل تكون صحيحة. وان فرض متعلقه الاتيان بالعبادة في غير الحمام الملازم لتركها في الحمام، فهو وان صح أيضا لكن لا يستلزم بطلان العبادة، بل تكون صحيحة على التحقيق.

وعليه، فما ذكر من الوجه لا يظهر له محصل.

ومن مجموع ما ذكرناه يتضح: ان عمدة أدلة القول بالأعم هو الثالث ـ أعني صحة التقسيم ـ كما ان عمدة أدلة القول بالصحيح هو الثالث أيضا، أعني الروايات المثبتة للآثار. اما دعوى التبادر وصحة السلب فقد عرفت انها

دعاوٍ ليست برهانيةيسهل انكارها ودعوى خلافها، كما ثبت ذلك بدعوى تبادر الأعم وعدم صحة السلب عن الفاسد.

وقد عرفت تقريب الوجه الثالث من ادلة القولين بنحو متشابه ومن جهة واحدة. فقد قربت دلالة الروايات: بان الأثر اثبت الصلاة بما لها من المعنى المرتكز في الاذهان، وهو لازم خاص للصحيح. وقربت صحة التقسيم بان التقسيم للصلاة بما لها من المعنى. وعليه فهما دليلان وجيهان أحدهما ينفي الآخر، ولا مجال لنا لنفي احدهما وتعيين الآخر فانه بلا وجه ظاهر.

لكن الذي نستطيع ان نقوله فاصلاً في المقام هو: ان أسامي العبادات عند العرف لاتفترق عن سائر أسامي المركبات وكون حالها حال غيرها، ونحن نرى بالوجدان القاطع بان اللفظ لا يختص في المركبات العرفية بالصحيح فقط، بل يصدق عليه وعلى الفاسد،فيقال: بيض صحيح وفاسد، ودار عامرة وخربة ـ صحيحة وفاسدة ـ ونحو ذلك. ولا أرى أن هذا مما يقبل الانكار، وحال أسامي العبادات حال أسامي المركبات الاخرى عند العرف بمعنى ان العرف لا يرى لها نحـوا آخر من الصدق والوضع، ولا يراها تفترق في الانطباق على الصحيح والفاسد عن غيرها. وهذا يثبت الوضع للأعم، وهو غاية ما يقال في اثباته.

ويبقى في المقام شيء وهو: انه بعد ثبوت الوضع للأعم لابد من تعيين المقدار الذي يتقوم به معنى الصلاة ويتحقق به الصدق لوضوح وجود بعض الموارد من الفاسد لا يصدق عليه اللفظ أصلا كالاتيان بالتكبير والقرائة فقط، فهناك مقدار يتقوم به الصدق ومعنى الصلاة، وهو يدور في كلمات الاعلام بين ان يكون معظم الاجزاء، وان يكون اجزاء معينة خاصة. والتزم السيد الخوئي بالثاني وان المقدار الذي يتقوم به معنى الصلاة على الأعم هو التكبير والركوع والسجود والتسليم والطهارة.

والـوجـه فيه ما ذكره: من ان المرجع في تعيين قوام المسمى هو نفس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المخترع للعمل المركب، وعليه فالمرجع في تعيين قوام مسمى الصلاة هو الشارع، وقد ورد في النصوص ما يدل على ان الصلاة اولها التكبير وآخرها التسليم[1]. وان ثلثها ركوع وثلثها سجود وثلثها الطهارة[2]. وذلك ظاهر في ان قوام الصلاة بهذه الخمسة. هذا مجمل ما ذكره[3].

ولكنه غير ظاهر، ولا يمكن الالتزام به، وذلك فان ما ذكره تمهيداً لمدعاه من كون المرجع في تعيين المسمى هو المخترع، يمكن منعه بان المرجع انما هو الواضع سواء كان هو المخترع او غيره، إذ لا ملازمة بين الاختراع والوضع فقد يختلف الواضع عن المخترع.

وهذا الأمر ليس بذي أهمية، وانما المهم ما ذكره دليلاً على الدعوى من ورود النص الدال على تقوم الصلاة بهذه الخمسة، وهو واضح المنع، فانه من الظاهر كون الشارع ليس في مقام بيان قوام المسمى، بل في مقام بيان قوام المأمور به. وذلك:فان الظاهر من النص ابتداء وان كان ما ذكره من أن قوام الصلاة بهذه الخمسة، الاانه بملاحظة مقام الشارع وما يتناسب معه بما انه شارع المقتضي لعدم كونه في مقام بيان المسمى، فانه لا يرتبط به بما انه شارع، بل كونه في مقام بيان المأمور به واهمية هذه الاجزاء فيه وفي دخلها في الاثر المترتب عليه، فانه هو الذي يتناسب معه بما انه شارع، بملاحظة هذا الامر يكون النص ظاهراً في ان هذه الخمسة قوام المأمور به لا المسمى ولا يبقى الظهور الابتدائي للكلام.

ويؤيد هذا المطلب، بل يدل عليه:انه لم تكن لبيان المسمىٰ وتحديده حاجة في تلك العصـور ـ أعني عصور الائمة (عليهم السلام) ـ اما لاجل وضوح

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٦ باب وجوب الوضوء للصلاة حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٦ باب وجوب الوضوء للصلاة حديث: ٨.

(٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٦٢ـ الطبعة الاولى.

المسمىٰ في ذلك العرف لقربهم من زمان الشارع واطلاعهم على كيفية استعماله، او لعدم ترتب أثر عملي على معرفته بالنسبة إليهم من تمسك باطلاق ونحوه، لقربهم من الائمة وامكان استفسارهم عن كل شيء يشك فيه عندهم، فلايعقل مع هذا ان يكون الامام (عليه السلام) في مقام بيان المسمىٰ للسائل.

وبالجملة: لا يظهر لما ذكره السيد الخوئي وجه وجيه، فالمتعين الالتزام بان المقوم للمسمىٰ هو معظم الاجزاء بلاتعيين جزء خاص دون غيره، وأما تحديد المعظم فذلك أمر مرجعه العرف وتعيينه بنظره.

ومن هذه الجهة فقط يكون الجامع المبهم المفروض لافراد الاعم مبينا، فهو عمل مبهم من جميع الجهات إلا من جهة كونه يشتمل على معظم الاجزاء، وبذلك لاينطبق على الجزء الواحد او الجزئين ونحوهما في القلة، فلاحظ وتدبر والله ولي التوفيق، هذا تمام الكلام في العبادات.

ويقع الكلام بعد ذلك في المعاملات.

وقد ذكر صاحب الكفاية: ان الفاظ المعاملات إن قلنا بانها موضوعة للمسببات فلايقع النزاع أصلا في الوضع للصحيح او للأعم، لعدم اتصاف المسببات بالصحة والفساد، بل إنما تتصف بالوجود والعدم. وان قلنا بانها موضوعة للاسباب، فللنزاع مجال لقابلية السبب للصحة والفساد.

ثم التزم بالوضع للعقد المؤثر ـ يعني الصحيح ـ المؤثر لأثر مّا شرعاً او عرفاً. ثم تعرض الى دفع ما قد يتوهم من: انه من المتسالم عليه ان الشارع ليس له اختراع خاص في باب المعاملات، بل المعاملات عرفية عقلائية أمضاها الشارع. ومن الواضح ان العقد الصحيح المؤثر قد يختلف لدى الشارع عنه في العرف، فعقد الصبيّ مؤثر عرفاً، ولكنه غير مؤثر شرعاً. وعليه فان التزم بالوضع للاعم من الصحيح والفاسد فلااشكال، وان التزم بالوضع لخصوص الصحيح فيلزمه ان يختلف الموضوع له شرعا عن الموضوع له عرفا، وهذا خلاف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما تقرر أولاً من ان الشارع في باب المعاملات جرى مجرى العرف وليس له استقلال في الوضع والجعل.

وبيان ما ذكره من الدفع: هو ان اختلاف الشرع والعرف في صحة العقد لا يرجع الى الاختلاف في اصل الموضوع له ومفهومه، بل يرجع إلى الاختلاف في مصداق الصحيح وتخطئة الشرع العرف في اعتباره الفرد مصداقا للصحيح لمعرفته بدقائق الامور وإطلاعه الأوسع على خصوصيات الاشياء، فمفهوم الصحيح لدى كل من الشرع والعرف واحد وهو العقد المؤثر، لكن اختلافهما في المصداق وان أيّ العقود هو المؤثر، فالعرف باعتبار عدم معرفته بدقائق الامور يبني على تأثير عقد، ولكن الشرع بما انه مطلع على الدقائق يرى عدم قابلية العقد للتاثير فيخطئ العرف في ذلك. نظير ما يفرض ان اللفظ المخصوص موضوع للدواء المسهل، فيرى بعض الاطباء ان التركيب الخاص مسهل، ولكن طبيبا آخر أوسع علما يرى عدم تأثيره في الاسهال لبعض الخصوصيات ألتي اطلع عليها فيه دون الطبيب الاول، فان ذلك لا يعدُو أن يكون اختلافاً في المصداق ومن باب تخطئة الثاني للاول دون ان يكون اختلافا في المفهوم بل هما متفقان على وحدة المفهوم.

هذا مجمل ما ذكره في الكفاية[1]، وقد اوضحنا الجهة الاخيرة في كلامه.

ولابد في تحقيق الحال من الكلام في كل جهة من جهات كلامه وبيان ما لابد ان يذكر فيها.

اما ما ذكر (قدس سره) من: عدم جريان النزاع لو التزم بوضع الالفاظ للمسببات وجريانه لو التزم بوضعها للاسباب. فتوضيحه يتوقف على بيان المراد من السبب والمسبب، وبيان ذلك: ان في كل معاملة يحصل أمران:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أحدهما: القول او الفعل المقصود به ايجاد المعنى في وعائه المناسب له، كالايجاب والقبول او اشارة الأخرس .

ثانيهما: المعنى المقصود ايجاده كالملكية الحاصلة بعقد البيع او التمليك ـ اذ لا فرق بينهما ذاتا، بل الاختلاف إعتباري كالاختلاف بين الايجاد والوجود ـ.

ويصطلح على الأول ـ أعني ما يستعمل لغرض ايجاد المعنى به في عالم الاعتبار ـ سبب، لانه يتسبب به الى حصول المعنى وبدونه لا يحصل. كما يصطلح على الثاني مسبب،لانه يحصل بالعقد وينشأ من حصوله، فهو مسبب عن العقد لترتبه عليه كما يترتب المسبب على السبب.

واذا عرفت المراد من المسبب وانه الملكية او التمليك ونحوهما، يتضح الوجه في عدم جريان النزاع لو قيل بالوضع للمسبب، وذلك لان جريان النزاع انما يجري في المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد بان يكون له وجودان أحدهما يترتب عليه الأثر والآخر لا يترتب عليه الاثر، إذ يقال حينئذ بان اللفظ موضوع لخصوص ما يترتب عليه الأثر او للاعم منه ومن غيره. اما ما لا يقبل الاتصاف بهما لعدم تعدد نحو وجوده، بل ليس له إلا نحو وجود واحد فلامجال للنزاع فيه في الوضع للصحيح او للاعم، اذ هو لا يقبل الصحة والفساد بل الوجود والعدم، وما نحن فيه كذلك، لان الملكية لاتتصف بالصحة والفساد، اذ ليس لها نحو وجود، بل هي ان وجدت ترتبت عليها الآثار العقلائية والا فهي معدومة، فأمرها دائر بين الوجود والعدم، لا بين الصحة والفساد.

وهذا هو الوجه العرفي الواضح لبيان عدم جريان النزاع لوقيل بوضع اللفظ للمسبب، فلاحاجة إلى تكلف الدقة في بيانه، كما نهجه المحقق الاصفهاني، وان كان ما ذكره متيناً في نفسه، فراجع حاشيته على الكفاية[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٥٧ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما الاسباب، فحيث انها تقبل الاتصاف بالصحة والفساد، لان لها وجودين أحدهما يترتب عليه الأثر كالعقد التام الصادر ممن له أهلية الانشاء شرعاً. والآخر لا يترتب عليه الاثر كالعقد التام الصادر من غير من له أهلية الانشاء شرعا كالصبي، فان العقد في كليهما واحد وهو له شأن التسبيب لايجاد المعنى، الا انه فعلي التسبيب في صورة ويترتب عليه الاثر، وليس بفعليّ التسبيب ولا يترتب عليه الأثر في صورة اخرى، وبذلك يقال: هذا العقد صحيح وذاك فاسد.

كان للنزاع فيه مجال، إذ يمكن ان يقال: بان اللفظ موضوع لخصوص العقد المؤثر او للاعم منه ومن غير المؤثر كما لا يخفى. لكن قد يقال: إن امكان جريان النزاع ثبوتا لا يصحح فعلية جريانه وتحققه إثباتا، اذ ذلك يتوقف على فرض ترتب ثمرة عملية على النزاع، والا لما تحقق، لصيرورته لغواً، والثمرة العملية منتفية ـ برأي صاحب الكفاية[1] ـ في المعاملات، لانه يرى امكان التمسك بالاطلاق حتى على الصحيح، فلا ثمرة. ففرض النزاع بمجرد القول بالوضع للاسباب ليس بوجيه بعد ان بنى على عدم الثمرة، لان القول بالوضع للاسباب انما يوجب قابلية المورد للنزاع، اما فعلية النزاع فيه فهي تتوقف على ترتب ثمرة عملية عليه.

ويدفع: بان ما ذكر انما يتجه لو كان التمسك بالاطلاق في المعاملات على الصحيح من الامور البديهية المسلمة التي لاتقبل المناقشة والخلاف، اما لو كان من الامور النظرية المبتنية على بعض المقدمات التي يمكن ان يقع فيها الخلاف والمناقشة ـ كما هو الحال فيما نحن فيه، اذ لم يؤخذ امكان التمسك بالاطلاق بنحو مسلم لا جدال فيه ولامراء، بل كان موضع المناقشة والرد والبدل ـ، فلا يتجه ما

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ذكر، اذ يمكن فرض ترتب الثمرة على النزاع ولو عند بعض ، فلابد من تعيين أحد طرفي الخلاف كي تترتب عليه الثمرة.

وبالجملة: من لا يرى جواز التمسك بالاطلاق على الصحيح يلزمه تنقيح هذه المسـألة واختيار احد طرفيها ليتوصل إلى النتيجة، وذلك كاف في تحرير النزاع كما لا يخفى.

ثم انه هل يتصور الوضع للاسباب او المسببات بالمعنى الذي ذكرناه لهما، اولا يتصور ذلك ثبوتا؟. التحقيق عدم امكان الالتزام به.

اما السبب: فقد عرفت انه اللفظ المستعمل بقصد إيجاد المعنى في وعائه، او انه استعمال اللفظ بهذا القصد. ولا يخفى ان كلا من اللفظ والاستعمال ليس من المعاني الانشائية، بل من الامور الواقعية التي لاتقبل الانشاء.

وعليه: فدعوى ان البيع ـ مثلاً ـ موضوع للفظ المستعمل في ايجاد المعنى في عالم الاعتبار او للاستعمال وانشاء المعنى باللفظ، يردّها استعمال لفظ البيع في الانشاء، فيقال :«بعت»، وذلك لا يتفق مع وضع المادة لما ذكر، اذ قد عرفت ان معناها غير انشائي فلامعنى لانشائه. مضافا الى ان معنى :«بعت» يكون بذلك : استعملت اللفظ في المعنى بقصد ايجاده، او نفس اللفظ المستعمل في معناه بقصد ايجاده إعتباراً، وهو مما لا محصل له ظاهراً.

واما المسبب: فقد عرفت انه الأثر المترتب على الانشاء الحاصل باعتبار العقـلاء، كالملكية المـترتبة على البيع. ولا يخفى ان ذلك من فعل الشارع او العقلاء، وليس من فعل الشخص ، فوضع اللفظ له ينافيه اسناد اللفظ بما له المعنى للشخص ، فيقال: ان الشخص قد باع، اذ لازمه ان يقال: الشارع باع، أو العقلاء باعوا، لان البيع بهذا المعنى من فعلهم لا من فعل الشخص . كما انه بذلك يمتنع توجه النهي عنه الى المكلف، كما يفرض ذلك، بل تفرض دلالة النهي عن المسبب على صحة المعاملة ـ كما هو رأي صاحب الكفاية تبعاً لابي

حنيفة[1] ـ، اذ ليس من افعاله، فلا معنى لنهيه عنه.

وبـالجملة: فلا يتصـور وجه معقول يتضح به جواز الوضع للسبب او المسبب بالمعنى المشهور لها.

وعـلى كل، وللتخلص عن الاشكال الذي ذكرناه ينبغي ان يقال: ان الانشاء كما عرفت عبارة عن استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى، وقد عرفت ان صاحب الكفاية يختلف عن المشهور في ان المعنى يوجد بوجود انشائي من قبيل الاعتباريات يكون موضوعا لوجوده في عالم الاعتبار العقلائي ـ لو كان من المعاني الاعتبارية كالملكية ـ، بخلاف المشهور فانهم يذهبون الى ان المعنى يوجد بالانشاء في وعائه المناسب له وهو الاعتبار العقلائي، ولذلك يشكل عدّ صيغ التمني ونحوها من الانشائيات كما عرفت. فالملكية بقـول الموجب: «بعت» توجد ـ على رأي صاحب الكفاية ـ بوجود انشائي غير وجودها في وعائها المقرر لها، ثم يترتب على ذلـك الاعتبار العقلائي. وتوجد ـ على الرأي المشهور ـ في عالم الاعتبار وهو الوعاء المناسب لها. وعلى ذلك: فالاشكال ينحل على رأي صاحب الكفاية في الانشاء بوضوح وسهولة، اذ يمكن دعوى ان الموضوع له هو الشيء بوجوده الانشائي، فانه قابل للانشاء ويستند الى نفس الشخص فلامحذور فيه، كما ان هذا الـوجـود الانشـائي بلحـاظ ترتبه على الايجاب والقبول يسمى بالمسبب، وبلحاظ انه موضوع للاعتبار العقلائي ويترتب عليه الاعتبار من قبل العقلاء يسمى بالسبب، فهو بلحاظ مسبب وبلحاظ آخر سبب.

وعليه، فلا يبقى فرق بين دعوى الوضع للمسبب والوضع للسبب في الحقيقة، وانما الفرق في الملحوظ حال الوضع، فمن لاحظ جهة ترتبه على العقد إدعى الوضع للمسبب لان الموضوع له بهذا اللحاظ مسبب، ومن لاحظ جهة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترتب الاعتبار العقلائي عليه إدعى الوضع للسبب لانه بهذا اللحاظ سبب.

وبما ان هذا الوجود قابل للاتصاف بالصحة والفساد، اذ قد يترتب عليه الاعتبار العقلائي فيكون صحيحا وقد لا يترتب فيكون فاسداً، كان للنزاع مجال على كلا القولين، القول بالوضع للسبب والقول بالوضع للمسبب، بالمعنى المشار اليه.

ويمكن ان يقال: انه ان اريد من المسبب هو الوجود العقلائي للاثر امكن ان يتصف بالصحة والفساد ايضا، اذ الاثر الشرعي ان ترتب عليه كان صحيحا وان لم يترتب عليه كان فاسدا، فالنزاع في الوضع للصحيح او للاعم كما يجري بناء على ارادة الوجود الانشائي، كذلك يجري بناء على ارادة الوجود العقلائي.

واما ما تقدم من الاشكال: بان الوجود العقلائي ليس من فعل الشخص والحال ان لفظ المعاملة يسند الى الشخص نفسه، فيقال :«باع زيد داره».

فيمكن دفعه: أولا: بالنقض باسناد الاحكام الشرعية الصرفة الى المكلف، كالطهارة والنجاسة والحل والحرمة، فيقال: طهَّر الثوب و نجسه وحلل الذبيحة وحرّم الاكل على نفسه، بل وقع التكليف لحرمة تنجيس المسجد.

وثانيا: بالحل، بانه بعد جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية على الموضوع المقدر الوجود تكون فعلية الحكم منوطة بوجود موضوعه، فمن يوجد الموضوع يصح إسناد الحكم إليه، نظير من رمى رصاصة فدفع شخص شخصاً وجعله في طريق الرصاصة فاصابته، فان القتل كما يسند الى الرّامى يسند الى الدافع أيضاً.

هذا ولكن لا ينفع ذلك في فرض اتصاف المسبب بالصحة والفساد.

واما على الرأي المشهور، فقد يشكل حل الاشكال، باعتبار عدم تحقق وجود للمنشأ غير وجوده في وعائه، كي يدعى الوضع له.

الا انه من المسلم انه ينتزع من انشاء المنشئ وجود إنشائي للمنشأ غير

وجوده الاعتباري، بل هو الذي يكون موضوعا للاعتبار، فان من المسلم انه يتحقق بقول البائع: «بعت او ملكت» تمليك إنشائي غير التمليك الاعتباري، وهو يسند الى نفس الشخص ، فيقال: ملكه انشاء ونحوه.

وعليه، فيمكن ان يدعى كون اللفظ موضوعا بازائه، وهو ـ أيضا ـ بلحاظ ترتبه على الانشاء مسبب وبلحاظ ترتب الاعتبار عليه سبب، والى اختلاف اللحاظ يرجع الاختلاف في الوضع للسبب والمسبب لا الى اختلاف واقع الموضوع له وحقيقته، ولا يرد على الالتزام بذلك أي محذور مما تقدم، فانه قابل للانشاء ومن فعل الشخص نفسه، ولذلك يسند إليه، فيمكن الوضع له.

وبالجملة : الموضوع له هو المعنى الانشائي، فلفظ البيع موضوع للتمليك الانشائي لا للعقد ولا للتمليك الاعتباري، وهو قابل للاتصاف بالصحة والفساد، اذ قد لا يترتب عليه الأثر العقلائي، فللنزاع مجال حينئذ على كلا القولين أيضا.

وبما ذكرنا ينحل الاشكال ويتجه الالتزام بالوضع للسبب وللمسبب بالمعنى الذي ذكرناه أخيراً لهما، ولا نعرف وجهاً آخر لحل الاشكال ولا طريقا يلتزم به بلا ورود محذور.

هذا بناء على تفسير الانشاء بما عرفت. واما بناء على تفسيره بالاعتبار الشخصي القائم بالنفس وابرازه باللفظ، وانه متقوم بهذين الأمرين: الاعتبار النفساني، والمُبْرِز. وانه ليس هناك شيء آخر وراء هذين الامرين، فلا يبقى موضوع للاشكال وحلّه، اذ لا سبب ولا مسبب في البين، اذ ليس هناك الا ما عرفت من الاعتبار النفساني واللفظ المبرز، فليس احدهما سببا للآخر، اذ وظيفة اللفظ ليس الا الابراز والكشف، والاعتبار حاصل باسبابه التكوينية لانه فعل الشخص ولا يترتب على اللفظ، فلايكون مسبباً عنه ولا اللفظ سبباً له، فلا مجال بعد هذا لدعوى كون الموضوع له هو السبب او المسبب.

وللمحقق النائيني (قدس سره) كلام حول سببية العقد للأثر لا يخلو عن إرتباك كما سيتضح، فانه جرى أولا مجرى المشهور من دعوى كون العقد سببا والاثر مسبباً. ثم إدعى ان التحقيق خلاف ذلك، وان نسبة العقد الى المعاملة والأثر نسبة الآلة الى ذي الآلة لا نسبة السبب التوليدي الى المسبب، ولذلك فهما موجودان بوجود واحد، وليس هناك موجودان خارجيان هما السببية والمسببية. وعليه بنى كون إمضاء ـ المعاملة ـ المسببات على الرأي المشهور امضاء للاسباب ـ للعقد ـ.

ثم ذكر بعد ذلك ان الفرق بين العقد والمعاملة كالفرق بين المصدر وإسم المصدر، وان العقد بمنزلة المصدر والمعاملة بمنزلة إسم المصدر.

والذي يظهر منه هو اطلاق السبب على نفس العقد. غاية الامران الاختلاف في كونه سببا او آلة.

وقد قرب (قدس سره) كون نسبة العقد الى المعاملة نسبة الآلة الى ذيها لا السبب الى المسبب، بان المسبب التوليدي ما كان يترتب على سببه بمجرد وجوده بلا توسط أي إرادة له، بل ترتبه قهري، ولذلك لم يكن بنفسه متعلقاً للارادة بل الارادة تتعلق به بتبع تعلقها بالسبب، وذلك نظير الاحراق بالنسبة الى الالقاء، فانه يترتب قهراً على الالقاء أريد أم لم يرد، بخلاف ذي الآلة فانه اختياري بنفسه وبالمباشرة فلايترتب على تحقق الآلة قهراً، بل تتعلق به الارادة بنفسه، نظير الكتابة بالنسبة الى القلم والقطع بالنسبة الى السكين، فان آلة الكتابة القلم وآلة القطع السكين وهما ـ أعني الكتابة والقطع ـ من الامور الاختيارية بنفسها وألتي تتعلق بها الارادة مباشرة، فلا تترتب على وجود القلم والسكين قهراً ـ كما لا يخفى ـ ومن ذلك العقود والايقاعات، فان البيع والاثر من الامور الاختيارية، التي يتعلق بها الاختيار بنفسها ولا تتحقق بمجرد تحقق العقد ما لم تتعلق به الارادة كما لا يخفى. فلا تكون النسبة بينهما نسبة السبب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التوليدي الى المسبب[1].

ولابد لنا ان نعرف اولاً: مدىٰ ما ذكره من كون النسبة بين العقد والمعاملة نسبة الآلة إلى ذيها. وثانياً: مدى ما رتّبه على ذلك من نفي تعدد الوجود، وانه ليس لدينا موجوان متغايران. وثالثاً: مدى صحة ما قرره من كون الفرق بينهما كالفرق بين المصدر واسم المصدر.

اما الاول: فهو غير متجه، لان الفرق بين الآلة والسبب بحسب الفهم العرفي في ان السبب فعل احتياري للشخص والآلة ليست من افعال الشخص، بل هي من الامور التكوينية التابعة في وجودها لاسبابها التكوينية، فآلة القطع هي السكين وهي ليست من الافعال، وسببه تحريك السكين وهو من الافعال، فالعرف يرى ان الآلة هي السكين والسبب هو التحريك دون العكس . وعليه، فكون العقد من قبيل الآلة اذا لوحظ بالفاظه من دون لحاظ الاستعمال والانشاء، وليس الامر كذلك، فان جهة الانشاء واستعمال اللفظ هي الدخيلة في التاثير ومقومة للعقد، وليس العقد عبارة عن ذات الالفاظ بنفسها. وعليه فبمقتضىٰ ما ذكرنا يكون العقد من الاسباب لانه من الافعال الاختيارية.

واما الثاني: فهو غريب جداً، فان كون العقد آلة لا يعني انه ليس بموجود آخر غير الأثر، إذ لا ملازمة بين الآلية واتحاد الوجود، اذ وجود السكين غير وجود القطع، ووجود القلم غير وجود الكتابة، وتغاير وجود نفس الانشاء والعقد مع وجود الملكية أمر لايكاد يخفى، وكون العقد آلة لايغير هذا الواقع عما هو عليه، فان الاثر أمر إعتباري والآلة امر تكويني، فكيف يكون وجودهما واحداً؟!. هذا ان اراد اتحاد وجوديهما كما قد يظهر من ذيل عبارته. وان اراد اتحاد ايجاديهما مع تعدد الوجود. ففيه: ان تغاير الايجاد والوجود اعتباري، والا فهما

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

متحدان واقعا فكيف يتحد الايجاد ويتعدد الوجود؟.

واما الثالث: فهو مما لامحصل له ان كان المراد به ما هو ظاهره. والمصرح به في غير هذا المكان ـ في النهي عن المعاملة ـ من كون الفرق بين العقد والاثر فرقا اعتباريا غير حقيقي، كالفرق بين المعنى المصدري والمعنى الاسمي المصدري، نظير الايجاد والوجود، فان حقيقتهما واحدة والفرق بينهما إعتباري، فان الايجاد ينتزع من اضافة الشيء الى الفاعل والوجود ينتزع من اضافته الى المورد القابل. ووجه بطلانه: هو استلزامه لان يكون الشيء موثراً في نفسه، وهو ممتنع، اذ الشيءلايكون علة لنفسه، وذلك لان ذلك لازم اتحاد العقد المؤثر والأثر في الوجود وعدم تغايرهمافي جهة حقيقية، ولو تنزلنا عن محذور وحدة الوجود ـ كما هو الفرض ـ فهو غير متجه أيضاً. وان اريد ان العقد مرتبط بالجهة المصدرية لا انه هو الجهة المصدرية، بتقريب: ان هناك ملكية وتمليك، فالملكية بمعنى إسم المصدر والتمليك بمعنى المصدروالعقد المسمىٰ بالسبب او الآلة يترتب عليه التمليك، فهو مرتبط بالجهةالمصدرية.وعليه فامضاء الملكية امضاء للتمليك لعدم الفرق بينهما الا اعتبارا، وامضاء التمليك امضاء للعقد لانه ناشئ منه ومترتب عليه ـ ان اريد ذلك كما هو المناسب لمقام المحقق النائيني العلمي ـ، فهو معقول، الا انه ممنوع: بان ما يترتب على العقد هو الملكية، والتمليك ينتزع عن ترتبها على العقد الصادر من المنشئ كما لا يخفى. ومن جميع ما ذكرنا يظهر وجه الارتباك في كلامه (قدس سره) بلاخفاء.

واما ما ذكره صاحب الكفاية من: كون الموضوع له اللفظ هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً[1]. فالكلام يقع أولا: في معرفة المراد من كلامه.وثانيا في تمامية دعوى الوضع للصحيح وعدم تماميتها.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتحقيق **المقام الاول**:ان الظاهر من العبارة ان الموضوع له اللفظ هو العقد المؤثر عند العرف والشرع، بحيث يكون قوله: «عرفاً وشرعاً» قيداً للمؤثر. فيكون التأثير لدى الشرع والعرف معاً مقوما للموضوع له.

ولا يمكن الالتزام بهذا الظاهر لوجهين:

الاول: ان المفروض انه ليس للشارع اختراع خاص في باب المعاملات، بل لم يكن منه سوى إمضاء المعاملات العرفية او الردع عنها، وهذا يعني ان هذه المعاملات كانت ثابتة قبل زمان الشارع، وعليه فلا معنى لان يوضع اللفظ لها في تلك الأزمنة ويكون الموضوع له هو المؤثر عند الشرع والعرف، اذ لا شارع في زمان الوضع ولا يعترف به كي يكون التأثير عنده مقوماً للموضوع له.

الثاني: ان الغرض من تعيين الموضوع له في الفاظ المعاملات هو تنزيل استعمالات الشارع عليه، وهذه النتيجة لا تحصل على هذا البيان للموضوع له، اذ استعمالات الشارع لالفاظ المعاملات بين ما تكون في مقام الامضاء، نظير قوله تعالى:﴿احل الله البيع﴾[١]، وما تكون في مقام الرّدع والالغاء نظير ما ورد: «نهى النبى (ص) عن بيع الغرر»[٢]. ولا يخفى ان البيع اذا كان معناه العقد المؤثر شرعا وعرفا لم يقبل الامضاء ولا الالغاء، اذ لا معنى لامضاء الشارع ما هو مؤثر عند الشارع للغويته، كما لاوجه لالغاء الشارع ما هو مؤثر عنده، لانه تهافت واضح وتناقض ظاهر.

واذا تبين ان هذا الظاهر لا يمكن الالتزام به، فلابد من توجيه الكلام بنحو لايرد عليه شيء في نفسه ولو احتاج ذلك الى تكلف وتقدير، ويمكن ان توجه العبارة بان المراد كون الموضوع له هو المؤثر عرفاً. والشارع تابَع العرف على ذلك، فالتأثير شرعاً لم يلحظ قيدا للموضوع له، ولكن هذا التوجيه بعيد

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٣٣٠ باب: ٤٠ من ابواب آداب التجارة، حديث: ٣.

جداً عن ظاهر العبارة كما لايخفى. مضافا الى انه لا يتلاءم مع ما ذكره بعد ذلك من رجوع الاختلاف بين الشرع والعرف إلى التخطئة، اذ لا موضوع للتخطئة على هذا التوجيه لفرض تبعية الشارع للعرف وعدم استقلاله في شيء مّا.

فالمتعين ان يحمل مراد صاحب الكفاية على ان الموضوع له اللفظ عند الشرع والعرف هو العقد المؤثر بنحو الاقتضاء لا بنحو الفعلية، ويراد من اقتضاء التأثير هو كون العقد تام الجهات بنحو لو التفت إليه العاقل الحكيم رتب عليه الأثر بلا توقف، وذلك هو العقد الصحيح. فقوله: « عرفا وشرعا » لا يرجع الى تقييد التاثير، بل الى تقييد الموضوع له، بمعنى ان الموضوع له عند الشرع و العرف هو العقد المؤثر. والوجه في حمل التاثير على التأثير الاقتضائي لا الفعلي هو ظهور ذلك من عمل العقلاء، فان العقلاء حين يمضون المعاملة ويرتبون الأثر عليها، يرون بحسب ارتكازياتهم أنهم يمضون البيع ـ مثلا ـ وهذا يقتضي ان البيع موضوع لما له التأثير اقتضاءً، اذ لوكان موضوعا لما هو مؤثر فعلا كان صدق البيع مترتباً على تحقق الامضاء منهم واعتبار الأثر بأثر العقد، وهو يتنافى مع ما يرونه من ورود الامضاء على البيع وترتبه عليه وان موضوعه هو البيع

وهذا المعنى لعبارة الكفاية ليس ببعيد عن الظاهر، وهو خال عن المحذور السابق فكما لا يخفى. وبذلك يتضح جداً رجوع الاختلاف بين الشرع والعرف الى التخطئه ، وذلك لان مرجع اختلاف الشارع مع العرف الى ان الشارع يرى عدم اقتضاء العقد للتأثير بدون الشرط الذي يعتبره لاطلاعه على دقائق الامور وتأثيراتها التكوينية . بخلاف العرف فان اطلاعه محدود جداً، فيرى ان للعقد اقتضاء التاثير بدون الشرط، فالشارع باعتباره شرطا يخطئ العرف في نظره الراجع الى تأثير العقد بدون ذلك الشرط. ولا يرجع الاختلاف الى الاختلاف في الموضوع له فانه عندهما واحد وهو العقد المؤثر بنحو الاقتضاء في اثرمّا، بل يرجع الى الاختلاف في تعيين مصداق المؤثر بنحو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاقتضاء. ولا يختلف الحال فيما ذكرنا فيما اذا كان الأثر من الامور الواقعية او كان من الامور الاعتبارية، لان الاختلاف في تحقق الاقتضاء للتاثير وعدمه وهو أمر واقعي تختلف فيه الانظار ويقبل التخطئة والتصويب لان النظر طريق إليه. وهو أجنبي عن نفس الأثر وتحققه كي يقال ـ كما افاد المحقق الاصفهاني ـ بان الاختلاف انما يكون من باب التخطئة لو كانت الملكية مثلا من الامور التكوينية الواقعية دون ما اذا كانت ـ كما هو الحق ـ من الأمور الاعتبارية، وذلك: لان الامور الواقعية لها تقرر في الواقع وفي حد ذاتها ويكون النظر طريقاً اليها وكاشفاً، وبذلك تتصور التخطئة والتصويب ، اذ قد يرى جماعة او شخص تحقق هذا الامر في مورد مّا ويرى آخرون او آخر عدم تحققه بلحاظ اطلاعه على بعض الخصوصيات. وهذا بخلاف الاموراالاعتبارية فانه لاوجود لها الابالاعتبار والجعل، فالنظر له موضوعية بالنسبة اليها وليس طريقا اليها، اذ لا تقرر لها كي يكشف عنها. وعليه، فلاتتصور فيها التخطئة والتصويب، اذ لاواقع لاعتبار كل معتبر الانفسه، فالملكية الموجودة باعتبار العرف موجودة عند كل أحد ولا مجال لانكارها لانها حصلت بالاعتبار الذي هو فعل العرف، نعم هي لاوجود لها في اعتبار الشارع في بعض الاحيان وذلك لايعني التخطئة ونفي الوجود والتحقق اذ تحققها في اعتبار العرف امرلاينكره الشارع المفروض ان واقع الامر الإعتباري واقع الإعتبار ونفسه .

وملخص الفرق: ان للامور الواقعية واقعا محفوظاً في نفسه تختلف فيه الانظار، وليس للامور الاعتبارية واقع وتقرر، بل واقعها لايعدو الاعتبار وواقعه، فلا تختلف فيه الانظار. ولاجل ذلك قيل: ان الامر الواقعي تختلف فيه الانظار والأمر الاعتياري يختلف باختلاف الأنظار.

وقد حمل المحقق الاصفهاني ـ بعد ذلك ـ كلام المحقق صاحب الكفاية على التخطئة في مقام آخر، وهو مقام اقتضاء السبب للتأثير. ببيان: ان الأثر وان

كان من الامور الاعتبارية الاان كون هذا السبب مقتضيا للاعتبار أمر تابع لما يراه العقلاء من مصالح ومفاسد ومقتضيات قائمة بالسبب، وليس امراً جزافا، والاالكان على حد المعلول بلاعلة .

وعليه، فالعقـول متفاوتة في ادراك المصالح والمفاسد، ولاريب ان نظر العرف يقصر عن ادراك خصوصيات الامور ودقائقها، فقد يرى بحسب نظره القـاصـر صلاحية الشيء للتأثير ولكونه سبباً للاعتبار، ولكن يرى الشارع بحسب نظره الواسع الدقيق عدم صلاحية ذلك الشيء للسببية وخطأ العرف في نظره فيخطّؤه فيه، فالتخطئة والتصويب في هذه المرحلة دون غيرها، ويكون المراد من عبارة الكفاية هو تخطئة الشارع العرف في الوجه الباعث على جعل الشيء سببا لا في نفس السبب ولا المسبب [(١)].

ولكن عرفت ان عبارة الكفاية ـ بناء على ما حملناها عليه من المعنى ـ لاتحتاج الى هذا التكلف، بل التخطئة والتصويب في تشخيص مصداق الموضوع له وهو العقد المؤثر، ولو كان الأثر من الامور الاعتبارية.

واما المقام الثاني: فظاهر صاحب الكفاية كون الموضوع له هو الصحيح بالمعنى الذي ذكرناه، وهو العقد الحاوي لجميع جهات التأثير، بحيث يترتب عليه الأثر من قبل العقلاء بمجرد الإلتفات إليه.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذه الدعوىٰ، فان المرتكز في الأذهان من اللفظ هو المعنى الأعم من الصحيح والفاسد، فان اطلاق لفظ البيع على بيع الغاصب الذي لايرى العرف نفوذه لايختلف عرفاً عن اطلاقه على بيع المالك في كون اطلاق كل منها حقيقياً لا مسامحة فيه، وهذا أمر لايقبل الإنكار بحسب الظاهر، ولانعرف الوجه الذي به نفى صاحب الكفاية إستبعاد الوضع للصحيح.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهايه الدراية ١ / ٥٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والذي تلخص من مجموع ما ذكرنا امران:

الاول: ان الموضوع له اللفظ ليس هو العقد ولا الآثر، بل التمليك الانشائي ونحوه من الآثار بوجودها الإنشائي، ويعبر عنه بالسبب وبالمسبب باعتبار لحاظين. وعليه، لا بد ان تحمل دعوى صاحب الكفاية الوضع للسبب وان كان ظاهرها الوضع للعقد، اذ قد عرفت انه لامعنى لكون الموضوع له هو العقد.

الثاني: ان الموضوع له أعم من الصحيح والفاسد، وليس هو خصوص الصحيح.

هذا كله بالنسبة الى تعيين الموضوع له.

ويقع الكلام بعده في ثمرة النزاع وامكان التمسك بالاطلاق في الفاظ المعاملات وعدمه. وبيان الحال: انه قد يدعى عدم امكان التمسك باطلاق دليل امضاء المعاملة لو شك في امضاء فرد خاص ، بناء على الوضع للصحيح.

وذلك: لان اللفظ موضوع الى ماهو المؤثر واقعاً او ماله اقتضاء التأثير بنحو خاص من الإقتضاء ـ وهو الذي بيناه ـ، فالمراد به حينئذ العقد المؤثر في الملكية الواقعية او المقتضي للتأثير. فاذا شك في فرد أنه ممضىٰ أولا يشك ـ جزماً ـ في أنه مؤثر واقعاً اوفي أنه مقتضي التأثير أولا. ومعه لا مجال للتمسك باطلاق اللفظ في اثبات الامضاء له لعدم احراز صدق المطلق عليه، فلامجال للتمسك بقوله تعالىٰ: «احل الله البيع» في حلية بيع الغرر. اذ الشك في حلية بيع الغرر يرجع إلى الشك في انه موثر في الملكية الواقعية او انه مقتضي للتأثير فيها بنحو يترتب عليه الاثر بمجرد الالتفات اليه، فلا يحرز مع هذا صدق البيع عليه كي يتمسك باطلاقه، اذ الفرض ان لفظ البيع موضوع لما هو المؤثر واقعا او ماهو مقتضي للتأثير، ولا يحرز انطباق إحدى الحقيقتين على بيع الغرر.

وقد تصدى المحقق صاحب الحاشية لتصحيح التمسك بالاطلاق بناء على الوضع للصحيح، ودفع هذه الدعوى. وتقريب كلامه: ان المدلول المطابقي

للدليل المتكفل امضاء العقد وان كان هو امضاء العقد المؤثر واقعا وهو غير محرز الصدق على الفرد المشكوك امضاؤه، فلايصح التمسك بالاطلاق في اثبات الحكم له، الا انه حيث لا طريق لدينا من الخارج لتعيين مصداق موضوع الامضاء وتشخيصه بنحو جزمي فيعين ان هذا العقد مؤثر واقعا في الملكية بنحو يوجب العلم والجـزم. كان مقتضى عدم تعرض الشارع في الدليل الى بيان مصاديق المـوضـوع والعقد المؤثر وتحديدها بنظر العرف وبحسب الظهور العرفي، هو الاعتماد على العرف في تشخيص المصداق، وان ما هو بنظر العرف مؤثر واقعا فهو بنظر الشارع مؤثر. وعليه، فاذا شك في فرد انه مُمْضى أولا، فاذا كان بنظر العرف موثراً واقعا شمله الدليل لكونه من افراد الموضوع نعم اذا كان الشك في اعتبار شيء عرفا لم يمكن التمسك بالاطلاق لعدم احراز كونه ـ أي الفاقد ـ من المؤثر واقعا عند العرف أيضا، فلايحرز انطباق المطلق عليه وهو مانع عن التمسك بالاطلاق.

وبـالجملة: دليل الامضـاء يتكفل بيان أمرين: أحدهما: إمضاء العقد. والآخر: ان ما هو المؤثر واقعا عند العرف مؤثر عند الشارع. والاول يتكفله المدلول المطابقي للكلام. والثاني يتكفله المدلول الالتزامي الاقتضائي. وبذلك يصح التمسك بدليل الامضاء مع الشك في اعتبار شيء في عقد شرعا لاحراز التاثير واقعا عند العرف فينطبق عليه المطلق. دون الشك في اعتبار شيء عرفا في العقد، لعدم احراز كون العقد بدونه مؤثراً واقعا.

وبهذا البيان يصحح التمسك بدليل الامضاء لو كان الموضوع له اللفظ هو العقد المقتضي للتأثير، فانه بمثل التقريب المذكور يحمل كلام الشارع على إرادة العقـد المقتضي للتأثير عرفا، وان ما هو كذلك عند العرف كذلك عند الشرع، فيصح التمسك بدليل الامضاء مع الشك لاحراز انه مقتضٍ للتأثير

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عرفا، فلاحظ[١].

هذا هو الذي نعلمه في توضيح كلام المحقق صاحب الحاشية، وهو الذي أشار اليه صاحب الكفاية[٢]. وبذلك يندفع الاشكال ويتضح ان التمسك بدليل الامضاء ممكن على القول بالصحيح.

ولم يتعرض المحقق النائيني الى بيان المطلب بشكل مفصل، بل لم يزد على أكثر من ان الدليل اذا كان في مقام امضاء الاسباب العرفية ولم يزد شيئا على ما هو سبب عند العرف، فلا مناص من التمسك باطلاق كلامه في دفع ما يتوهم دخله[٣].

واما المحقق الاصفهاني فقد تصدى لتوضيح كلام صاحب الحاشية بغير ما بيناه. ومحصله: ان البيع موضوع لما هو المؤثر واقعا، ونظر العرف والشرع طريق إليه، فاذا كان المولى في مقام البيان وحكم بنفوذ كل ما هو مؤثر واقعا في الملكية بلا تقييده بمصداق خاص وسبب معين، يكون هذا الاطلاق حجة على ان ما هو المملك في نظر العرف مملك في نظر الشارع ويكون المتبع في تعيين المصداق هو العرف، ولا مجال لان يقال: بان المتبع من نظر العرف هو نظره في المفاهيم دون المصاديق، وذلك لقيام الحجة الشرعية على جواز اتباعه في تعيين المصداق والأخذ بنظره فيها، وتلك الحجة هي الاطلاق وعدم التقييد، وقد ارتضىٰ (قدس سره) هذا التقريب لولا المناقشة في أساسه من كون الملكية من الامور الواقعية، لبنائه على كونها أمراً اعتبارياً[٤].

وانت خبير بان هذا التوجيه غير تام، اذ ليس على المتكلم ان يبين واقع

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد تقي. هداية المسترشدين / ١٠٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٨ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٥٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المصاديق وتعيين محققات المفهوم المأخوذ موضوعا لحكم من الاحكام، بل الذي عليه ان يبين ما هو الموضوع للحكم وقد بينه بأنه المؤثر في الملكية واقعا، اما مصاديق هذا الموضوع وبيان افراد المؤثر فذلك ليس من وظائفه كي يكون عدم تقييده اللفظ بمصداق معين دليلا على ارادة المصاديق العرفية، فالطبيب اذا أمر المريض بأكل الحامض ولم يبين مصاديقه لا يُعد ذلك دليلا على تحكيم نظر معين في المصاديق. والا لكان خلف فرض كونه في مقام البيان.

نعم سكوت المولى عن بيان ما هو المصداق مع عدم الطريق الى تعيينه غير نظر العرف ظاهر عرفاً في تحكيم نظر العرف، كما ذكرنا، ولكنه أجنبي عن التمسك باطلاق الكلام في اثبات ذلك كما قرره المحقق الاصفهاني (قدس سره)، فانه غير وجيه كما عرفت، اذ عدم تقييده بمصداق مخصوص كاشف عن امضاء جميع افراد المؤثر واقعا لا إرادة المؤثر بنظر العرف كما لا يخفى.

هذا كله بناء على كون الفاظ المعاملات موضوعة للاسباب.

اما بناء على كونها موضوعة للمسببات، فهل يمكن التمسك باطلاق الدليل في اثبات صحة المعاملة مع الشك في إمضاء السبب، كما اذا شك في صحة العقد بالفارسية ونحوه. أولا يمكن، بل دليل الامضاء يتكفل إمضاء المسبب دون السبب؟.

وتقريب الاشكال في التمسك بالاطلاق ونفي تكفل دليل امضاء المسبب امضاء السبب: ان الدليل انما يتكفل امضاء المسبب، وتكفله امضاء السبب يتوقف على ان يكون نظره الى ذلك، الا ان العرف في مثل ذلك لا يرى نظر الدليل الى ذلك، بل لا يرى سوى نظره الى امضاء المسبب بلا لحاظ اسبابه. وعليه، فلايمكن التمسك بالاطلاق في اثبات امضاء السبب المشكوك لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، ويشهد لما ذكرنا ملاحظة الموارد العرفيه، فان الشخص اذا أمر أحد عبيده بقتل شخص وعلم من حاله انه يكره استعمال

السكين في القتل، فانه لا يرى ان أمره بقتل الشخص منافيا لكراهة استعمال السكـين، ولو كان الدليل المتكفل لاثبات حكم على المسبب ناظراً الى جهة السبب لكان أمره بقتل الشخص منافيا لكراهة استعمال السكين بنظر العرف. وليس كذلك، وما ذلك الا لأن العرف لا يرى ان الدليل ناظر الى جهة السبب وامضائه.

بهذا الوجه لابد ان يقرب الاشكال على التمسك بالاطلاق وحاصله: ان العرف لا يرى ان الدليل المتكفل لحكم على المسبب من امضاء ونحوه ناظر الى اثبات ذلك الحكم او لازمه للسبب.

وقد بيّن المحقق النائيني الاشكال بنحو آخر وهو: ان الدليل اذا كان متكفلا لامضاء المسببات مع قطع النظر عن الاسباب التي يتوسل بها إليها، فلايدل على امضاء الاسباب العرفية مع وجود القدر المتيقن[1].

ولا يخفى ان هذا ليس تقـريبـاً للاشكال بحسب القواعد، وأنه أشبه بالقضية المـأخـوذ موضـوعها بشرط المحمول، اذ فرض فيه عدم النظر الى الاسباب في الدليل وأنه مفروغ عنه. وعليه، فلا يتمسك بالاطلاق. وليس هناك من يدعي ـ بعد هذا الفرض ـ إمكان التمسك بالاطلاق حتى يكون هذا تقريبا للاشكال. ثم يدفع بما قرره: من أن نسبة العقد الى المعاملة نسبة الآلة الى ذي الآلة لانسبة السبب الى المسبب، فليس هناك موجودان كي لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل موجود واحد. غاية الأمر انه يتنوع بتنوع آلته، فاذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيده بنوع دون آخر يستكشف عمومه لجميع الأنواع.

وانت خبير بان هذا لا يدفع الاشكال بالنحو الذي ذكره، فانه اذا ثبت

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٨ ـ الطبعة الاولى.

ان الدليل ناظر الى المسبب لا الى جهة السبب او الآلة ـ كما يسمّيه (قده) ـ لم يصح التمسك باطلاق دليل امضاء المسبب والمعاملة في نفي الشك من جهة العقد والآلة، لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، سواء كان العقد والمعاملة من قبيل السبب والمسبب او الآلة وذي الآلة، اذ وحدة وجودهما لا تصحح التمسك بالاطلاق بعد ان فرض عدم النظر الى جهة العقد في الدليل وان النظر متمحض بجهة المعاملة، فما قرره من ان العقد والمعاملة موجودان بوجود واحد وليسا موجودين بوجودين لا يجدي في تصحيح التمسك بالاطلاق بعد تقرير الاشكال بما عرفته من نفي نظر الدليل الى جهة العقد والسبب، اذ كونه آلة او سبباً لا يغير واقعه وعدم النظر اليه.

هذا مع ان في ما أفاده مواقع للنظر، منها: ان ما ذكره تحقيقاً لدفع الاشكال عن الشهيد الذي التزم بان الموضوع له العقود هو الصحيح. مدفوع بما تقدم: من ان اشكال التمسك بالاطلاق يتوجه على بناء الاصحاب على الرجوع الى مطلقات المعاملات.

ولا يخفى عليك انه يبتني على الوضع للأسباب لا المسببات، فان الوضع للمسببات مناف للاتصاف بالصحة باعترافه (قدس سره)، فلا ربط لهذا الكلام بدفع الاشكال عن الشهيد.

وما يقال: من انه (قدس سره) في مقام تحقيق اصل المطلب، وليس بناظر الى خصوص دفع الاشكال عن الشهيد.

فهو خلاف ظاهر العبارة. وعليك بالملاحظة تعرف.

وقد حاول السيد الخوئي تصحيح التمسك بالاطلاق بوجه آخر بعد إبطاله لما ذكره المحقق النائيني في وجه التصحيح.

ومحصله: ان ما ذكر انما يصح لو كان المسبب واحدا له اسباب عديدة، فان امضاءه لا يقتضي امضاء اسبابه، بل لابد من الاقتصار على القدر المتيقن

ونفي تأثير المشكوك باصالة عدم ترتب الأثر. نعم لو لم يكن قدر متيقن أمكن القول باستلزام امضاء المسبب امضاء اسبابه جميعها، لان الحكم بامضاء بعضها دون آخر ترجيح بلا مرجح، والحكم بعدم امضائها كلها يستلزم اللغوية. واما بناء على التحقيق من تعدد المسبب بتعدد السبب، بمعنى ان لكل سبب مسبب على حدّه فانشاء زيد سبب لملكية غير الملكية الحاصلة بانشاء عمرو وهكذا، ولا يختلف ذلك باختلاف مباني الانشاء فلايتم ذلك ـ أعني عدم كون امضاء المسببات امضاء الاسباب ـ، وذلك لان كل مسبب لا ينفك عن سببه، فالدليل المتكفل لامضاء المسبب بقول مطلق يستلزم إمضاء المسبب مطلقا، اذ لا ينفك إمضاء المسبب عن إمضاء سببه حينئذ، والا لكان امضاء المسبب لغوا[1].

ولا يخفى ما في هذا الوجه، فانه لايصلح رداً للاشكال ألذي ذكرناه، فانه بعد ثبوت ان الدليل المتكفل لامضاء المسبب لايكون ناظرا عرفا الى جهة السبب ويكون مجملا من هذه الجهة، فلا يجدي تعدد المسبب في اثبات امضاء السبب المشكوك، لعدم العلم بامضاء المسبب الناشئ من السبب المشكوك للشك فيه من جهة السبب، والمفروض اجمال الكلام من هذه الجهة فلا اطلاق للكلام كي يتمسك به.

ومن هنا يظهر انه لا يجدي في اثبات امضاء السبب كونه من قبيل المبرز والكاشف عن الاعتبار النفساني لا السبب والمسبب ـ كما هو مذهب السيد الخوئي في باب الانشاء ـ، وانه ليس لدينا سبب ومسبب، بل كاشف ومنكشف، اذ امضاء الاعتبار النفساني لا يستلزم إمضاء كاشفه ـ بعد فرض دخله في تحقق الأثر ـ، اذا ثبت عدم نظر الدليل عرفا الى جهة العقد وسمي كاشفا او سبباً او آلة، لاجمال الدليل من جهة العقد. نعم لو ادعي ـ كما ثبت ذلك ـ كون الموضوع

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٨٨ ـ الطبعة الاولى.

له اللفظ هو المركب من العقد والاعتبار النفساني، فيكون دليل الامضاء متكفلا لامضاء الاسباب ـ أعني العقود ـ، لانه يتكفل امضاء المعاملات بعناوينها الخاصة كالبيع والنكاح، والمفروض صدق العناوين على المركب فيتمسك باطلاقها في اثبات امضاء كل عقد شك في سببيته. لو ادعى ذلك فله وجه، لكن عرفت ما في أصل المبنى من الوهن.

وللمحقق العراقي كلام مرتبك جداً لا يجدي ذكره وبيان ما فيه فلتلاحظ تقريرات بحثه للآملي[1].

وعليه، فالذي ينبغي ان يقال في حل الاشكال: ان المراد بالمسبب ـ كما تقـدم ـ هو التمليك الانشـائي الحـاصل بالعقد والذي يترتب عليه التمليك الاعتباري العقلائي، ولا يخفى ان نسبة هذا التمليك الى العقد نسبة العنوان الى المعنون، إذ يقال للعقد انه تمليك إنشائي، نظير نسبة التعظيم الى الفعل الصادر من المُعظم، فان التعظيم أمر اعتباري لكنه ينطبق على الفعل ويتعنون به الفعل، ولذلك يسند الفعل والتعظيم الى الشخص لا العقلاء.

وعليه، فالذي نقوله: ان اخذ المسبب موضوعا وورود الحكم عليه بهذه الكيفية كورود حكم الامضـاء عليه يختلف عن سائـر الاحكام المأخوذ فيها المسبب متعلقا للحكم في كون العرف يرى نظر الدليل المتكفل للاول ناظراً الى ناحية السبب وجهته دون الدليل المتكفل للثاني. وبعبارة اخرى: ان الحكم اذا رتب على المسبب بلحاظ تحققه في الخارج بحيث أخذ موضوعا يرى العرف ان الدليل المتكفل له ناظر الى ناحية سببه، فاذا قال أحب التعظيم، يرى العرف ثبوت الحكم لاسباب التعظيم. بخلاف ما اذا رتب الحكم على المسبب بلحاظ ايجاده في الخارج بان أخذ متعلقا فان العرف لا يرى نظر الدليل الى ناحية

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٤٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اسبابه كما لو قال: «عَظم زيداً» فانه لا يدل الا على طلب التعظيم ولا نظر له الا الى جهة التعظيم دون اسبابه، والمسبب فيما نحن فيه أخذ موضوعا للامضاء، فالدليل المتكفل له ناظر الى ناحية السبب بنظر العرف.

وجملة المدعى: ان الدليل المتكفل للامضاء ونحوه يختلف عن غيره بنظر العرف، فان العرف يرى أنه ناظر الى جهة الاسباب، ومعه يمكن التمسك بالاطلاق لكون المتكلم في مقام البيان.

فالجواب يرجع الى انكار اساس الاشكال من كون الدليل غير ناظر إلى جهة الاسباب.

ونتيجة ما ذكرناه: انه يمكن التمسك باطلاق لفظ المعاملة سواء قلنا بوضعه للسبب او للمسبب، فلا ثمرة في البحث عن تعيين الموضوع له منهما.

يبقى في المقام أمر تعرض إليه صاحب الكفاية، ومحصله: ان الشيء الذي يتعلق به الأمر الدخيل في المأمور به ..

تارة: يكون مقوماً للمأمور به ونفس الماهية بنحو الجزئية او الشرطية كالسورة والطهارة.

واخرى: يكون مقوما للفرد والتشخص بنحو الجزئية او الشرطية أيضا، كالصلاة في المسجد والصلاة جماعة والقنوت في الصلاة.

وثالثة: لا يكون مقوما لاحدهما، وانما تكون نسبة المأمور به اليه نسبة الظرف الى المظروف، بمعنى ان المأمور به اخذ ظرفاً له لا اكثر، كالتصدق في الصلاة فيما لو نذره، فان التصدق خارج عن حقيقة الصلاة ماهية وفرداً[1].

ولابد من معرفة صحة التقسيم الى هذه الاقسام الخمسة ومعرفة المقصود من هذا التقسيم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فنقول: ان جزء التشخص والفرد او شرطه لايعلم له محصل الا في بعض الموارد المذكورة له، وذلك لان ما يتقوم به الفرد مع قطع النظر عن ماهيته عبارة عن لوازم وجوده غير المنفكة عنه كالمكان والزمان، اما ما ينفك عنه فلايعد مقوماً للفرد، بل من عوارضه. ولاجل ذلك لا يتصور ان يكون شيئا مأخوذاً مقوما للفرد إلا مثل كون الصلاة في المسجد باعتبار تقوم الفرد بمكان مّا ومنه المسجد، لان من لوازم وجود الصلاة وقوعها في مكان مّا من الامكنة. أما مثل الصلاة جماعة او القنوت في الصلاة فلايعقل ان يكون مقوما للفرد، لانه ليس من لوازم وجـوده بل يمكن ان ينفـك عن الصلاة فلاتقع جماعة ولا يؤتى بالقنوت في الصلاة. مضافا الى ان وجوده لو كان لم يكن من باب اللزوم والقهر وعدم امكان تجرد الوجود عنه، بل من جهة اعتباره شرعاً والأمر به من قبل الشارع، ومثل هذا لا يعد من لوازم الوجود كي يكون من مقومات الفردية والتشخص .

والى هذا الاشكال أشار المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، و اجاب عنه بما لا يعدُ الألفاظ من دون ان يكون له معنى محصل ظاهر فلاحظه[1].

ولـو تنـزلنا عن ذلك وقلنا بامكان تصور مثل القنوت مقوما للفرد و التشخص ، فالذي يظهر لنـا بعد التأمل ان نظر صاحب الكفاية الى الجزء المستحب دون الجـزء الواجب، وذلك لان الامر يتعلق بالمركب من الاجزاء، فالجزء الواجب المدعى كونه جزء الفرد لا الطبيعة اما ان يكون متعلقا لوجوب آخر غير الوجوب المتعلق بالاجزاء الاخرى فيكون من القسم الخامس ـ أعني الواجب في واجب وليس جزءء للفرد ـ، واما ان يكون متعلقا لنفس الوجوب المتعلق بالاجزاء الاخرى فلا يعقل ان يختلف عنها، لان الوجوب يتعلق بها جميعا

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦١ ـ الطبعة الاولى.

بنحـو واحـد وعـلى شكل متحد، فيمتنع ان يفرض كون أحدها جزء الفرد والاخرى اجزاء الطبيعة والمأمور به. مضافا الى انه لا يختلف عن سائر الاجزاء في الأثر وان عد جزء الفرد لاتحاد الوجوب المتعلق بها. وعليه فلابد ان يفرض الجزء المأخوذ مقوما للفرد جزءً مستحباً كي يرتفع الاشكال ـ كما سيتضح ـ. وعليه فتبَني صحة ذلك على تصور الجزء المستحب للواجب وامكانه ثبوتا. وقد قيل بامتناعه في الواجب ذي الاجزاء الارتباطية، نظرا الى ان مرجع الارتباطية الى ارتباط الاجزاء بعضها مع بعض في مقام الامتثال، الذي يعني: ان امتثال كل جزء انما يحصل بالاتيان بالاجزاء الاخرى بحيث انه مع عدم الاتيان بأحدها لايحصل امتثال المجموع، فالارتباطية ترجع الى تقيد امتثال كل منها بالاتيان بالآخر.

وعليه، فامتثال الاجزاء الواجبة اما ان يكون متوقفا على الاتيان بالجزء المستحب، بمعنى انها مرتبطة به في مقام الامتثال. واما ان لا يكون كذلك، بل يتحقق الامتثال بدون الاتيان به.

فعلى الاول، يلزم ان يكون الجزء واجباً ولازما لامستحباً لتوقف الامتثال عليه وهو خلف الفرض .

وعلى الثاني، يلزم ان لا يكون جزءاً للواجب.

وعليه، فالجزء المستحب للواجب غير معقول ثبوتاً.

فما يعبّر عنه بالجزء المستحب للصلاة كالقنوت اما ان يحمل على كونه مستحبا في واجب، فيكون من القسم الخامس كالواجب في الواجب، بمعنى ان ظرفه الواجب لا انه جزء الواجب. واما ان يحمل ـ كما صرح به ـ على تعلق امـر استحبابي بتطبيق الطبيعة على الفرد المشتمل على هذه الخصوصية غير الأمر الوجوبي المتعلق بنفس الطبيعة. نظير ما يقال في توجيه الكراهة في بعض العبادات، من ان الامر التنزيهي لم يتعلق بنفس العبادة كي يتنافى مع رجحانها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والامر بها وعباديتها، بل هو متعلق بتطبيق الطبيعة على الفرد الخاص، فالامر التنزيهي متعلق بتطبيق الصلاة على الصلاة في الحمام لا بنفس الصلاة في الحمام، ومثله ما نحن فيه، فان الامـر الاستحبابي متعلق بتطبيق الطبيعة على الفرد المشتمل على الخصوصية كالصلاة مع القنوت او جماعة. فهناك أمران: احدهما: متعلق بذات الطبيعة وهو الوجوبي. والآخر: متعلق بتطبيقها على فرد خاص وهو الاستحبابي.

لكن التحقيق يقضي بامكان تصور الجزء المستحب للواجب ومعقوليته ثبوتا. بيان ذلك:ان الخصوصية الزايدة على أصل الطبيعة المتعلقة للارادة والأمر ..

تارة: تكون ذات مصلحة مستقلة بلا ارتباط لمصلحة الطبيعة بها، بحيث يكون وجودها وعدمها بالنسبة الى تحقق مصلحة الطبيعة بحدّها على حدّ سواء وبلا تفاوت، فمصلحة الطبيعة تتحقق بتمام حدّها جيء بالخصوصية او لم يؤت بها. ونظير ذلك ما اذا تعلق الامر والارادة بالصلاة ثم تعلقت الارادة بالتصدق حال الصلاة باعتبار النذر، فان التصدق لايزيد من مصلحة الصلاة ولا يوجب تفاوتها عما لو لم يتحقق في أثنائها، لاستقلال مصلحته عن مصلحة الصلاة، ومثله ما لو تعلقت الارادة والأمر بإعداد وليمة لزيد وكان الآمر يرغب في نفسه لبس القباء الابيض، فان لبس المأمور به القباء الابيض وعدمه في الوليمة لا يوجب تفاوت نفس الوليمة في المصلحة، بل لكل منهما مصلحة وأمر يترتب عليه الثواب ونحوه، والامر بهذا النحـو يكـون من المطلوب في مطلوب كالمستحب او الواجب في واجب، ويكون لكل من الأمرين امتثال على حدة.

واخـرى: لا تكـون لها مصلحـة مستقلة، بل مصلحته ضمنية مرتبطة بمصلحـة الـطبيعة، بحيث تتفاوت مصلحة الطبيعة بوجودها وعدمها، كما لو تعلقت الارادة باعداد الغذاء وكانت خصوصية كونه من الرّز مرغوباً فيها، فان وجـود خصوصية الرّز في الغذاء يوجب تفاوت مصلحة الغذاء عما لو لم تكن

موجودة بل كان من الحنطة.

ومثل هذه الخصوصية لايمكن ان تكون متعلقة للامر الاستحبابي بنفسها لعدم استقلالها في المصلحة، والامر تابع لملاكه من المصالح، فاذا لم يكن فيها مصلحة مستقلة امتنع تعلق امر مستقل بها لعدم ملاكه. وعليه ففي هذه الصورة لايمكن ان يلتزم يكون الخصوصية من قبيل المطلوب في المطلوب، فيدور الامر ثبوتا بين ان يتعلق الامر الاستحبابي بتطبيق الطبيعة على الفرد المشتمل على الخصوصية، او يتعلق الامر الاستحبابي بنفس الطبيعة مشتملة على الخصوصية، فيكـون هناك أمران أمر وجوبي بذات الطبيعة وأمر استحبابي بالطبيعة بقيد الخصـوصية، ولما امتنع اجتماع أمرين في شيء واحد لانه من اجتماع الضدين، يتداخل هذا الأمران وينقدح عنهما امر وجوبي مؤكد بالطبيعة مع الخصوصية. فالامر يدور بين هذين الاحتمالين: تعلق أمر استحبابي بتطبيق الطبيعة على الفرد الخاص. وتعلق أمر وجوبي مؤكد بالطبيعة المشتملة على الخصوصية. ولا محذور في هذا الأخير، بل هو الثابت في التكوينيات،فان من يرغب في الغذاء ويرغب في ان يكون من الرز يجد في نفسه ارادة مؤكدة تتعلق بالغذاء من الرّز، وارادة غير موكدة تتعلق باصل الغذاء، ومن هاتين الارادتين ينقدح الامر، فيكون هناك امر بنفس الطبيعة وأمر آكد بالغذاء من الرّز.

وبعد هذا، ففيما نحن فيه حيث يظهر من الادلة انّ مثل القنوت ونحوه من اجزاء الصلاة، فيكون مقتضى ذلك ارتباط مصلحة القنوت بمصلحة الصلاة بحيث تتفاوت مصلحة الصلاة بوجود القنوت وعدمه. وعليه، فلايمكن تعلق امر مستقل به حيث يكون من قبيل المطلوب في مطلوب، لعدم وجود ملاك الامر المستقـل فيه، بل يدور الامر بين أن يكون الامر الاستحبابي متعلقا بتطبيق الطبيعة على الفرد او يكون متعلقا بالطبيعة مع الخصوصية ويتداخل مع الامر الوجوبي المتعلق بالطبيعة الشامل لمورد الخصوصية فينقدح عنهما أمر وجوبي آكد

بالطبيعة بقيد الخصوصية، الا انه حيث كانت المصلحة الموجبة للتأكد غير ملزمة ـ كما دل على ذلك الدليل ـ جاز ترك الخصوصية اختيارا لتعلق الامر بنفس الطبيعة ـ اذ لو كانت ملزمة امتنع تعلق الامر بنفس الطبيعة، ولو كانت ذات مصلحة ملزمة نظير مصلحة الجهر، فان الالزام بالجهر مع الاكتفاء بالصلاة الاخفاتية حال النسيان والغفلة كاشف عن ان الصلاة الاخفاتية ذات مصلحة ملزمة، إلا ان الجهرية ذات مصلحة ملزمة آكد بحيث يلزم بها المكلف مع الالتفات ويرتفع الامر بكلي الطبيعة ويتعين الامر بالطبيعة بخصوصية الجهر، وان اكتفى بالاخفاتية مع الغفلة لعدم امكان تدارك مصلحة الجهر وان كانت ملزمة كما هو مقتضى دليل الاكتفاء ـ، فيمتثل نفس الامر بالطبيعة دون الامر الآكد المتعلق بها مشتملة على الخصوصية. ومن هنا صح تسمية القنوت بالجزء المستحب، فانه وان كان متعلقا للامر الوجوبي الآكد كسائر الاجزاء، الا انه حيث علم بالدليل جواز تركه وعدم العقاب على عدم اتيانه بحيث لا تترتب عليه آثار الواجب كان مستحبا او بمنزلة المستحب، لان المكلف وان ترك هذا الفرد الا انه جاء بفرد آخر بديل له ومتعلق للامر بالطبيعة، والمصلحة التي يشتمل عليها هذا الفرد الموجبة لتأكد الوجوب غير ملزمة فلا مانع من تركه. وبعبارة اخرى: المكلف لم يخالف في الحقيقة إلا جهة التأكد لا أصل الامر، وهي غير ملزمة فلا مانع من مخالفتها.

وعلى كل، فالامر ثبوتا يدور بين هذين الاحتمالين، اذ كل منهما معقول ثبوتا، الا ان الثاني اولىٰ اثباتا من الاول، وذلك لان الامر يتبع الملاك والمصلحة وهو يتعلق بما فيه الملاك، ومقتضى ذلك ان يتعلق الامر الاستحبابي بالطبيعة المشتملة على الخصوصية فانها تحوى المصلحة والملاك، لا تعلقه بتطبيق الطبيعة على الفرد، فان نفس التطبيق لايشتمل على المصلحة وان اوصل اليها وانهي الى حصولها.

وعليه، فتصور الجزء المستحب للواجب ممكن، اذ عرفت ان الامر الوجوبي المؤكد يتعلق بالطبيعة بقيد الخصوصية، وتكون الخصوصية متعلقة للامر الوجوبي ضمنا، لكنها في نفس الوقت يجوز تركها ومن هنا يسمى الجزء مستحبا وان كان متعلقا للامر الوجوبي، بلحاظ عدم ترتب آثار الوجوب عليه.

وعلى هذا فلابد من ان يكون الاتيان بالقنوت بداعي الامر الصلاتي لا امره، اذ لاامر يتعلق به كما لايخفى.

ثم انه تظهر الثمرة في الالتزام بالجزء المستحب في موارد:

منها: عدم جريان قاعدة الفراغ مع الشك في صحة الصلاة وهو في التسليم ـ لو قيل باستحبابه ـ بناء على الالتزام بانه جزء مستحب للصلاة، لعدم تحقق الفراغ من الصلاة المقوّم للقاعدة بخلاف ما لو التزم بانه مستحب في واجب او كون المستحب تطبيق الطبيعة على الفرد الخاص فان القاعدة تجري لتحقق الفراغ عن الصلاة بانتهاء التشهد لعدم تقوم الصلاة بالتسليم وكونه من اجزائها.

ومنها: جريان قاعدة التجاوز فيما لو شك في السورة وهو في القنوت بناء على الالتزام بانه جزء مستحب فيها لو التزم في صحة جريان القاعدة ان يكون كل من المشكوك والمدخول فيه مرتبطا بالآخر في المحل المجعول له، بمعنى ان يكون الغير الداخل فيه مرتبا على المشكوك وان يكون المشكوك مأخوذا سابقا على الغيرـ ولاجل ذلك بني على عدم جريان القاعدة فيما لو شك في التسليم او الصلاة وهو في التعقيب، لان التعقيب وان كان محله متأخراً عن الصلاة شرعا الاانه لم يؤخذ في الصلاة سبقها على التعقيب اذ لا اشكال في صحتها بدون التعقيب ـ بخلاف مالولم يلتزم بكونه جزءً مستحبا، بل كونه مستحباً في واجب او كالمستحب في الواجب، وذلك لانه مع كونه من اجزاء الصلاة يكون كل منهما مرتبطا بالآخر ويؤخذ السابق سابقا على القنوت ومقيداً بترتب القنوت عليه،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيتحقق ملاك القاعدة. واما اذا كان مستحباً في واجب او نحوه لم يكن مثل السورة مأخوذاً سابقا على القنوت لعدم لزوم الاتيان به وعدم كونه من اجزاء الصلاة كي يفرض الترتب بينها.

ومنها: ما لوجاء بالقنوت فاسداً، او لم يأت به بالمرة فانه بناء على عدم كونه جزء مستحباً بل مستحبا في واجب او نحوه لا يوجب فساد القنوت فساد الصلاة بالمرة، لانه لايرتبط بامر الصلاة، بل هو امتثل أمر الصلاة بالاتيان بسائر الاجزاء وخالف امر القنوت وهو مستقل عن امر الصلاة كما هوالمفروض.

واما بناء على كونه جزءً مستحباً فقد يقال بكون فساده موجباً لفساد الصلاة لانه جزؤها، والمركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه، الاانه ينبغي التفصيل بين مالو كان قصده الاتيان بالمأمور به بالامر الصلاتي المؤكد بنحو التقييد، وما لو كان قصده الاتيان بالمأمور به بالامر الصلاتي لكنه اعتقد أنَّ القنوت دخيل فجاء به فاسداً من باب الخطاء في التطبيق.

فعلى الاول، تبطل الصلاة،لان المقصودامتثاله، وهو الامر المؤكد، لم يمتثل، وغيره لم يقصد امتثاله، فلايكون المأتي به امتثالا له.

وعلى الثاني، لا تبطل لانه جاء بما يوافق الامر الصلاتي المقصود موافقته، وترك القنوت او فساده لايضير فيه وان اعتقد لزوم الاتيان به ودخله في الصلاة.

وعلى كل، فالثمرة موجودة في هذا المورد ولو في بعض صور الفرض. وهناك موارد كثيرة للثمرة ، تظهر بملاحظة باب الخلل في الصلاة، ولاحاجة لذكرها بعد بيان الموارد الثلاثة لها .

ولعل نظر صاحب الكفاية في عقد هذا الامر الى بيان الجزء المستحب وامكانه فلاحظ . اما دخول أي الاقسام في المسمى وعدمه فذلك معلوم مما تقدم في بيان معنى الصحة وتحديدها، فلانعيد فلاحظ، وتامل والله ولي التوفيق والتسديد وهو حسبنا ونعم الوكيل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاشتراك

هذا المبحث عديم الجـدوى والأثـر، وانـما تعرض إليه الأعلام تمهيداً للمبحث التالي وهو: «استعمال اللفظ في اكثر من معنى» وان لم يبتن عليه، ولاجل هذا كان الاعراض عن تحقيق الاقوال فيه اولى، وان كان امكانه، بل وقوعه من الامور البديهية تقريباً، وما قيل في امتناعه او وجوبه يعلم وهنه مما جاء في رده في الكفاية[1] وغيرها. ولكن السيد الخوئي جزم باستحالته بناء على ما ذهب اليه في معنى الوضع من انه تعهد تفهيم المعنى عند ذكر اللفظ ببيان مفصل مذكور في تقريراته[2]. ولا يهمنا التعرض اليه بعد ان تقدم منّا بيان فساد أصل المبنى ووهن كون الوضع عبارة عن التعهد بجميع محتملاته، وبالخصوص المحتمل الذي يبني عليه هنا، فلاحظ وراجع.

* * *

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٢ ـ الطبعة الاولى.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استعمال اللفظ في اكثر من معنى

هذا المبحث من المباحث المهمة التي تعرض لتحقيقها الاعلام، وله آثار فقهية عملية تعرف في محلها من ابواب الفقه، فمن الموارد التي يظهر فيها اثر هذا البحث ما اذا جاء امر واحد بالاذان والاقامة معا، فان مقتضى ظاهر الامر كونه وجوبيا وكون الطلب المدلول له الزاميا. ثم جاء دليل منفصل يدل على عدم وجوب الاذان وكونه مستحباً وليس بواجب. فمقتضى الجمع العرفي تقديم الدليل المنفصل وحمل الأمر المتعلق بالاذان على الامر الاستحبابي لا الوجوبي فيتصرف في ظاهره. فاذابني على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى، أمكن البناء على ظهور الامر في الوجوب بالنسبة الى الاقامة لعدم الموجب لرفع اليد عنه، والبناء على ارادة الاستحباب منه بالنسبة الى الاذان للقرينة، اذ لا يمتنع ارادة الوجوب والاستحباب من الامر في استعمال واحد. واما اذا بني على امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى كان الدليل المنفصل موجبا للتصرف في ظهور الامر وحمله على الاستحباب او على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب بالنسبة الى الاقامة والاذان كليهما، اذ إبقاؤه على ظهوره في الوجوب بالنسبة الى الاقامة وحمله على الاستحباب بالنسبة الى الأذان يلزم منه استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو ممتنع كما هو الفرض، فلابد ان يحمل على معنى واحد

بالنسبة الى كليهما يتفق مع الدليل المنفصل وهو الاستحباب او الجامع، ويعلم ارادة الفرد الاستحبابي بالقرينة المنفصلة الموجودة.

هذا أحد الموارد التي يظهر فيها اثر هذا المبحث. وغيره كثير يشار إليه في محله.

ثم انه لابد من معرفة محور الكلام وموضوع النزاع الذي يدور في كلمات الاعلام بين النفي والاثبات أو التفصيل. لأنّ تصور استعمال اللفظ في اكثر من معنى بنحو واضح الامكان وبنحو واضح الاستحالة بحيث لا يكون الامكان والامتناع بتقديريه امريحتاج الى بيان ومورد الخلاف، فانه ..

ان اريد باستعمال اللفظ في اكثر من معنى استعماله في معان متعددة مستقلة غير مرتبطة الا انه بكشف واحد، نظير العام الاستغراقي الذي يراد به كل فرد فرد بلا ارتباط له بغيره من الافراد ويجعل اللفظ العام كاشفا عن الجميع ـ ان اريد من الاستعمال في اكثر من معنى ذلك ـ، فهو واضح الامكان، لبداهة صحة استعمال العام وارادة افراده بنحو الاستغراق والشمول ولا يرى في ذلك أي محذور مما قد يتصور، ولا يتوقف في صحته أحد.

وان اريد منه استعماله في كل معنى على حدة ومستقلا بحيث لا يلحظ مع معنى آخر ولا يستعمل اللفظ في غيره، فهذا واضح الاستحالة اذ الاستعمال في المتعدد خلف فرض التزام ان لا يكون معه آخر ولا يلحظ غيره بلحاظ آخر.

إذن فما هو موضوع الكلام؟ وما الذي يتصور في استعمال اللفظ في اكثر من معنى مما يقبل الخلاف والنزاع؟.

موضوع النزاع هو ما أشار إليه صاحب الكفاية: من انه استعمال اللفظ في كل معنى بنحو الاستقلال، وبان يكون اللفظ كاشفا عن كل منها مستقلا، فيكون بمنزلة ان يستعمل فيهما مرتين وعلى حدة، بحيث يكون هناك كشفان، ويكون هذا الاستعمال بمنزلة استعمالين لاشتماله على خصوصياتها.

هذا هو محل النـزاع، فقد اختلف في امكانه وامتناعه. وظاهر صاحب الكفـاية هو ابتنـاء الامكـان والامتنـاع على حقيقـة الاستعمال[1]، فان كان الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى كان الاستعمال في اكثر من معنى ممكنا، اذ لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد علامة وكاشفا عن أمرين مع كونه ملحوظا بلحاظ واحد، كما هو شأن العلامة، فانه من الظاهر امكان نصب العلم لغرض بيان جهتين كرأس الفرسخ وأرض بني فلان. وان كان الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى بجعله مرآةً ووجها له بحيث يكون كأنه هو الملقى رأسا كان الاستعمال في المتعدد ممتنعا، وذلك لان الاستعمال اذا كان كذلك استدعى ان يلحظ اللفظ آلة وطريقا الى المعنى لفنائه فيه فناء الوجه في ذي الوجه. وعليه فاستعماله في معنيين يستلزم افنـاءه مرتين، وهو يقتضي ان يلحظ بلحاظين آليين وهو ممتنع لاستحـالـة اجتماع المثلين في شيء واحد في آن واحد ـ كما تحقق في محله ـ، ولامتناع ان يعرض الوجود على الموجود بما هو كذلك، فيمتنع ان يتعلق اللحاظ بما هو ملحوظ، اذ الموجود لا يوجد ثانيا بوجود آخر، كما لا يخفى، ولا يتأتى هذا الكلام بناء على كون الاستعمال جعل اللفظ علامة، اذ لا يستلزم لحاظ اللفظ آلة، بل يمكن تعلق اللحاظ الاستقلالي به ويقصد به تفهيم معنيين كما هو واضح.

الا انه قد ذكر لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى، بناء على كونه جعل اللفظ علامة، محذور.

وتقـريبه ـ كما جاء في حاشية المحقق الاصفهاني[2] ـ: ان جعل اللفظ علامة للمعنى معناه انه سبب لحصول العلم والانتقال الى المعنى، فهو سبب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهايه الدراية ١ / ٦٣ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للاعلام والتفهيم الذي معناه ايجاد العلم والفهم. وعليه، فيمتنع ان يكون اللفظ محققا لاعلامين وتفهيمين لامتناع ان يكون الوجود الواحد ايجادين لاتحاد الوجود والايجاد حقيقة وتغايرهما إعتبارا.

ولكنه يشكل اولا: بان اتحاد الوجود والايجاد ذاتا وحقيقة لايرتبط بما نحن فيه أصلا، إذ الوحدة بلحاظ ما يضاف إليه الوجود والايجاد معا، وهو مختلف فيما نحن فيه فان الوجود الواحد هو وجود اللفظ خارجا، والايجاد المتعدد هو ايجاد المعنى واحضاره في الذهن، وأي شخص يدعي ضرورة وحدة الوجود الخارجي مع الايجاد الذهني كي يستحيل تعدد احدهما وحدانية الآخر.

ولو تنزل ولوحظ اللفظ بوجوده الذهني في ذهن المخاطب بحيث يكون كل منهما موطنه الذهن وهو ذهن المخاطب..

فيشكل ثانيا: بان الوجود الواحد وجود للفظ، وهو انما يقتضي وحدانية ايجاده لا ايجاد المعنى، اذ وجود اللفظ في الذهن يباين ويغاير وجود المعنى فيه، ومقتضى وحدة الوجود والايجاد في الذات مغايرة ايجاد اللفظ لايجاد المعنى حقيقة لتغاير وجوديهما كذلك، فلامحذور في وحدة وجود اللفظ وايجاده مع تعدد وجود المعنى وايجاده. فلاحظ وتدبر.

وقد اورد[1]على دعوى امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى بالنقض بموردين:

المورد الاول: العموم الاستغراقي، ويتصور النقض به بوجهين:

احدهما: ان كل فرد من افراد العام ملحوظ مستقلاً وعلى انفراده، فكما صحّ تعلق الحكم الواحد بكل فرد على انفراده كذلك يصحّ استعمال اللفظ الواحد في كل معنىً علىٰ انفراده عند لحاظ المعاني كل على حدة.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفيه: ان نحو تعلق الحكم يختلف عن الاستعمال، فان اللفظ في حال الاستعمال يكون فانياً في المستعمل فيه، وليس كذلك الحكم، فانه لايفنى في موضوعه، بل لا يتوقف الّا علىٰ تصور موضوعه بأيّ نحو كان، فلا محذور في الحكم على المتعدد.

ثانيهما: ان افراد العام قد لا تكون متناهية، فلايمكن لحاظ كل منها بنحو الاستقلال والحكم عليها، بل يحكم عليها بتوسط عنوان يكون كاشفاً عنها، ويكـون لحاظه لحاظاً لها. فعليه فكما يمكن ان يكون المفهوم الواحد فانياً في افراده المتعددة كذلك يمكن ان يكون اللفظ الواحد فانياً في المعاني المتعددة. او يقـرّب: بان لحاظ العنـوان اذا كان لحاظاً لمطابقاته بوجه، وكان اللازم لحاظ الافـراد مستقلاً في مقام الحكم، لزم تعلق لحاظات استقلالية بالعنوان متعددة بعددافراده الواقعية، فكما يصح ذلك فليصح تعدد اللحاظ في اللفظ.

وفيه: ان الفاظ العموم غير فانية وحاكية عن كل فرد فرد مستقلاً، أما ما كان من قبيل: «كل عالم، والعلماء» فواضح، ضرورة عدم انطباق عنوان العلماء على كل فرد من افراد العالم، وهكذا كل عالم بل هو عنوان لجميع الافراد، فليس هذا العنـوان الا فانياً في الجميع بفنـاء واحـد. وأما ما كان من قبيل المطلق الشمـولي كالعـالم، فلأنـه بمادته وهيئته موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ، فهو موضوع للطبيعة المهملة، فلا يمكن ان يكون عنواناً لكل فرد وفانياً فيه لعدم انطباقه على الخصوصيات بعد ان كان موضوعاً للطبيعة، فاستفادة العموم منه بدليل آخر وقرينة خارجية.

وبالجملة: فليس من العمومات ما يكون عنواناً لكل فرد بانفراده كي يكون فانياًفيه فيتعدد فناء العنوان ويصح النقض به على ما نحن فيه.

المورد الثاني من موردي النقض : الوضع العام والموضوع له الخاص، فانه كما يمكن وضع اللفظ الى كل واحد من الافراد بخصوصه بتوسط عنوان

عام، فليكن كذلك باب الاستعمال، فيستعمل اللفظ في كل واحد من المعاني بتوسط عنوان عام.

ويدفع هذا النقض: بالفرق بين باب الاستعمال وباب الوضع، بان اللفظ يكون في باب الاستعمال فانيا في المعنى وليس كذلك في باب الوضع، فانّه ملحوظ بالاستقلال. واما نفس الوضع فهو كالحكم لايحتاج الا الى لحاظ الموضوع له، فلاحظ.

ثم انه قد ذكر لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى وجه آخر غير ماشار اليه المحقق صاحب الكفاية. وبيانه باجمال: ان لازم استعمال اللفظ في اكثر من معنى اجتماع لحاظين للمعنيين في آن واحد وهو ممتنع[١].

ويندفع هذا الوجه بما حقق من قابلية النفس لحصول صورتين لمعنيين في آن واحد،ويستشهد على ذلك بشواهد:

منها: ان الشخص قد يفعل فعلين في آن واحد، كأن يقرأ ويكتب مع ان الفعل امر اختياري يتوقف على اللحاظ والتصور، فانه من مبادئ الارادة.

ومنها: الحكم على الموضوع بالمحمول، فانه يتوقف على لحاظ كل من المحمول والموضوع كي يتّجه حكمه به عليه وحمله على الموضوع.

وبالجمله: فاندفاع هذا الوجه واضح.

وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجها آخر لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، توضيحه: إن الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ بوجود تنزيلي، بمعنى ان يكون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى، وبما ان الايجاد متحد مع الوجود حقيقة وذاتاً وان اختلف بحسب الاعتبار امتنع استعمال اللفظ في معنيين، اذ يستحيل ان يكون الوجود الواحد ايجاداً لكل من المعنيين بنحو يكون ايجادين

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٤ ـ الطبعة الاولى.

للمعنيين، نعم الوجود الواحد يكون ايجاداً لكلا المعنيين ممكن، لكن ان يكون ايجادين ممتنع، لانه اذا كان ايجاداً لهذا المعنى فقد امتنع ان يكون في نفس الوقت ايجاداً آخر للمعنى الآخر.

هذا توضيح ما ذكره، وقد اختلف تعبيراته. فعبر في الحاشية: بان الاستعمال ايجاد المعنى تنزيلاً[1]. وعبر في الاصول على النهج الحديث: بانه ايجاد للمعنى بالعرض [2]. وعلى كل فغرضه ما ذكرناه من امتناع ان يكون الوجود الواحد ايجاداً لهذا المعنى وايجاداً لذلك المعنى.

وقد اورد عليه:

اوّلاً: بان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون ايجاداً لمعنيين انما هو في الوجود الحقيقي العيني لا التنزيلي، لانّ التنزيل ترجع سعته وضيقه الى المنزل، فيمكن ان ينزل اللفظ منزلة المعنيين.

وثانيا: بان الشيء الواحد يمكن ان يكون وجودا بالعرض لمعان متعددة اذ يمكن ان يتعنون الشيء بعناوين متعددة بلا كلام[3].

ويرّد الاول: بان المدعى امتناع كون اللفظ الواحد ايجادين لمعنيين ولو تنزيلا لا ايجاداً لهما. فامكان تنزيل اللفظ منزلة المعنيين لا يعني امكان كون اللفظ ايجادين لمعنيين.

ويردّ الثاني: بان تعدد العناوين المنطبقة على شيء واحد انّما هو لتعدد الجهات التي يشتمل عليها الشيء، فينتزع عن كل جهة عنوان خاص، والا فيمتنع انتزاع عناوين متعددة عن جهة واحدة في الشيء كما لا يخفى.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهايه الدراية ١ / ٦٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاي المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على نهج الحديث / ٤٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٤٨ ـ الطبعة الاولى.

والمتحصل: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني وجيه في نفسه، الا أنّ الاشكال في أصل مبناه، وهو كون الاستعمال ايجاد المعنى تنزيلا باللفظ، فانه وان وقع في كلام الفلاسفة، الا انه لا يعلم له وجه ظاهر ولم يذكر دليل عليه، بل هو يقع في الكلمات بنحو ارسال المسلمات، فهو قابل للانكار لانه دعوى بلا دليل، بل قد مر عليك ما يوهنه من عدم تصور معنى معقول لتنزيل اللفظ منزلة المعنى فراجع[1].

والذي ننتهي اليه انّ امتناع الاستعمال في اكثر من معنى وامكانه يبتني على تفسير الاستعمال وحقيقته، وكونها افناء اللفظ في المعنى او جعله علامة عليه، فيمتنع على الاول ويمكن على الثاني كما تقدم.

وقد بنى السيد الخوئي كون حقيقة الاستعمال أحد هذين المعنيين على ما يختار في حقيقة الوضع، فان اختير انها تنزيل اللفظ منزلة المعنى كان الاستعمال افناء للفظ في المعنى وايجاداً للمعنى باللفظ، فيمتنع ان يكون الاستعمال في اكثر من معنى كما عليه صاحب الكفاية. وان اختير ـ كما هو الحق لديه ـ ان حقيقة الوضع هي التعهد والقرار كان الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى، لان الاستعمال ليس الا فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لابراز ما قصد المتكلم تفهيمه، فلامانع من ان يكون علامة لارادة المعنيين المستقلين. كما ان تفسير الوضع باعتبار الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له او بجعل اللفظ على المعنى اعتباراً لايستدعي فناء اللفظ في المعنى في مقام الاستعمال.

والذي ينتهي اليه أخيرا هو جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لانه يختار كون حقيقة الوضع هي التعهد الذي لازمه كون الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى المقتضي لامكان الاستعمال في اكثر من معنى[2].

---

(١) راجع ١ / ٥٨ من هذا الكتاب.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٧ ـ الطبعة الاولى.

هذا محصل كلامه. ولكنه غير سديد، وذلك لان حقيقة الاستعمال وكونها افناء اللفظ في المعنى او جعل اللفظ علامة للمعنى لا ترتبط بحقيقة الوضع ولا تبتني عليها أصلا ولم يظهر وجه الملازمة بينهما، بل يمكن دعوى ان الاستعمال افناء اللفظ في المعنى ولو ادعى ان الوضع هو التعهد، اذ ما يحصل بالوضع أياً كانت حقيقته هو العلاقة بين اللفظ والمعنى والارتباط بينهما، فيكون اللفظ قابلا للكشف عن المعنى، فيتكلم حينئذ ان الاستعمال هل هو جعل اللفظ علامة للمعنى او جعله مرآتاً له؟، سواء كان الوضع هو التعهد او غيره، وما يستدل به على احد الطرفين في باب الاستعمال جار على جميع تقادير الوضع، وما ادعي من الملازمة لا يعلم له وجه.

ويشهد لذلك: بعض الموارد العرفية، فمثلا لو تعهد شخص بانه متى ما اراد ان يقرأ فهو يضع النظارة على عينيه ويستعملها، او متى ما اراد ان يرى وجهه يستعمل المرآة، فانه اذا استعمل النظارة او المرآة جريا على طبق تعهده لا يشك أحد أن كلا من النظارة والمرآة يكون فانيا في المقصود الاصلي وملحوظا طريقاً وآلة اليه، مع ان الاستعمال كان جريا على طبق التعهد والالتزام النفسي لا شيء آخر. فان ذلك دليل على ان التعهد لايلازم تعلق النظر الاستقلالي بالمستعمل ولا يتنافى مع تعلق النظر الآلي به.

كما يدل على ما ذكرناه: ان عنوان النزاع أعم من الوضع، لانه يتعدى الى الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي او المعنيين المجازيين، مع انه لا وضع هھنا كي يبتنى جواز الاستعمال وعدمه على تحقيق حقيقته. ومقتضى ما ذكر عدم جريان النزاع في ذلك المورد مع ان جريانه وتأتي كلا القولين في الاستعمال أمر لاشبهة فيه ولا توقف عنده، فتدبر.

ونتيجة ما ذكرناه: انّ البناء على امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى وامتناعه يبتني على تحقيق انّ الاستعمال هل هو جعل اللفظ علامة للمعنى او

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جعله فانيا فيه؟، فيجوز الاستعمال في اكثر من معنى على الاول لعدم المحذور فيه كما قدمنا، ويمتنع على الثاني لمحذور اجتماع اللحاظين في آن واحد. وبما ان صاحب الكفاية اختار الثاني بنى على الامتناع عقلا. كما انه قد تقدم منّا في اوائل مبحث الوضع ان الاستعمال جعل اللفظ طريقا وفانيا في المعنى، فالمتعين الالتزام بامتناع الاستعمال في اكثر من معنى عقلا ولا يفرق في ذلك بين المفرد وغيره والمعنى الحقيقي والمجازي لسريان المحذور في جميع صور الاستعمال بلا فرق.

ثم انه لو تنزلنا وقلنا بامكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى بمقتضى الحكم العقلي، فما هو حكم ذلك بحسب القواعد الادبية وبمقتضى اصل الوضع؟. الحق هو الجواز، اذ لا مانع من ذلك، الا ما قيل من انّ اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة فاستعماله في اكثر من معنى فيه إلغاء لقيد الوحدة، فلا يكون الاستعمال فيما وضع له اللفظ ولكنه موهون جدا، اذ فيه:

اولا: ان الموضوع له ذات المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة فيه. ويدل على ذلك مراجعة الوجدان، وتبادر اهل العرف في عملية الوضع، فان الانسان حال الوضع لايلحظ سوى ذات المعنى ويضع له اللفظ.

وثانيا: انه لو سلم كون الموضوع له هو المعنى بقيد الوحدة، فلايستلزم منع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، اذ يكون حينئذ استعمالا مجازيا للمحافظة على ذات الموضوع له ولا مانع منه. فتأمل. وهناك ايرادات تذكر على هذا الاشكال لاحاجة الى التعرض إليها لوضوح وهن الاشكال.

واما البحث في تحقيق مقتضى الظهور العرفي للكلام بعد تسليم الجواز، وان الظاهر من الكلام عند عدم القرينة جميع المعاني الموضوع لها اللفظ او أحدها غير المعين فيكون الكلام مجملا؟ كما تعرض اليه السيد الخوئي (حفظه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الله)[١]، فهـو غير متين بناء على الالتزام واقعا بالامتناع، اذ البحث التنزيلي لايجدي في تحقيق المطلب، لان الحكم على العرف باستظهاره وعدم استظهاره لابـد وان يلحظ فيه استعمالات العرف ونظرهم في ترتيب الآثار عليها، فمع الالتزام بامتناع الاستعمال وانه لا يصدر من احد لا يمكن الحكم بان الظاهر عند الاستعمال ـ لو قيل بالجواز ـ كذا، اذ هو رجم بالغيب ولا اساس له في الخارج. نعم من يقول بالجواز وصدور الاستعمال خارجا ـ كالسيد الخوئي ـ اتجه له البحث عن هذه الجهة. فتدبر.

ثم ان صاحب الكفـاية (قدس سره) اشار الى تفصيل صاحب المعالم (رحمه الله) في المقام وناقشه.

امـا تفصيل المعـالم: فهو القول بالجواز بنحو المجاز في المفرد وبنحو الحقيقـة في التثنية والجمع. وعلله في المعالم: بان اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة فاستعماله في اكثر من معنى فيه إلغاء للقيد المذكور، فيكون استعمالا في غير ما وضع له، ويكون مجازيا بعلاقة الجزء والكل، اذ اللفظ الموضوع للكل استعمل في الجزء. ولا يجيء هذا البيان في غير المفرد لان التثنية والجمع في قوة تكرار اللفظ فيكون لهما حكم التكرار، فكما يصح ارادة معنى معين من لفظ: «عـين» وارادة غيره من لفظ: «عين» آخر، يصح ارادة المعنيين معا من لفظ: «عينين» بلاتجوّز لانهما في قوة قولك: «عين وعين»[٢].

وامـا المناقشة: فبان اللفظ لم يوضع الا الى نفس المعنى بلالحاظ قيد الوحدة، والا لامتنع استعمال اللفظ في الاكثر، اذ الاكثر يباين المعنى الموضوع له مباينة الشيء بشرط لا والشيء بشرط شيء، اذ الموضوع له هو المعنى بشرط

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) العاملي جمال الدين، معالم الدين / ٣٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ان لا يكون معه غيره والمستعمل فيه هو الشيء بشرط ان يكون معه غيره، فلاعلاقة بينهما كما ادّعي كي يصحح الاستعمال المجازي، بل بينهما المباينة المانعة من الاستعمال.

هذا بالنسبة الى المفرد، واما بالنسبة الى التثنية والجمع، فالمناقشة فيهما بوجهين:

احدهما: ان التثنية والجمع وان كانا بمنزلة تكرار اللفظ، الا ان الظاهر ان المراد من كل لفظ فرد من افراد معناه، فيراد من المثنى فردان من طبيعة واحدة لا معنييان.

والايراد على ذلك بتثنية الاعلام فانّ المراد من المثنى معنييان، اذ الموضوع له كل لفظ مباين للآخر، وليس الموضوع له هو الطبيعة كي يقبل الافراد، بل الموضوع له هو الفرد، فلا معنى لان يراد به فردان بل معنييان.

مدفوع: بالتزام التأويل بورود التثنية على المسمّى، فيكون المعنى من: «زيدين» فردين من مسمى زيد مثلا، والمسمى طبيعة يتصور لها افراد.

ثانيهما: انه لو قلنا بعدم التأويل، وان الموضوع له المثنى هو المتعدد أعم من ان يكون فردين من معنى واحد او معنيين، بحيث يكون استعماله وارادة معنيين استعمالا حقيقيا، لو قلنا بذلك، لم يكن ارادة معنيين من المثنى من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لانه هو معنى اللفظ فيكون المستعمل فيه اللفظ معنى واحد، كما لو اريد فردان من معنى واحد. نعم يكون استعمال اللفظ وارادة فردين من معنى وفردين من آخر من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، ولكنه لا دليل على جوازه حقيقة، اذ حديث التكرار لايجدي حينئذ لالغاء قيد الوحدة فيه، لان الموضوع له هو المتعدد من معنيين او فردين بقيد الوحدة. فتدبر.

هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفاية وهو وجيه، كما لا يخفى[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

لكن السيد الخوئي (حفظه الله) نهج في مناقشته لصاحب المعالم نهجا آخر، فقد جاء في مناقشته ما محصله: ان في التثنية والجمع وضعين: أحدهما للمادة. والآخـر للهيئة وهي الالف والنون او الواو والنون. اما الهيئة فهي موضوعة للدلالة على ارادة المتعدد من مدخولها. واما المادة فهي موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصية اللا بشرطية، فاذا اريد من العين مثلا معنى واحد وهو الذهب، فلايعقل ان يراد من المثنى اكثر من طبيعة واحدة، اذ المـراد بالمادة معنى واحد وطبيعة واحدة والمراد بالهيئة المتعدد من مدخولها، فمقتضى ذلك ارادة فردين من مدخولها لان مدخولها طبيعة واحدة، فالتعدد فيها يكون بارادة فردين منهاولا دليل آخر يدل على ارادة طبيعتين كما لا يخفى[1].

ولكنه وان كان تاما في نفسه واقعا او تنزلا، الا انه لا يتجه ان يكون نقاشا مع صاحب المعالم، فانه انما يصلح ذلك لو كان ما ذكره من تعدد الوضع في التثنية والجمع وجهة الوضع أمراً مسلما لدى صاحب المعالم فيؤاخذ به ويلزم بمقتضاه. ولكنه لم يثبت بناء صاحب المعالم عليه، فقد يرى ان التثنية ليس لها الا وضع واحد والموضوع له هو المتعدد، ولعله هو المستظهر من كلامه، فالمتعين هو المناقشة بما ذكره صاحب الكفاية فلاحظ.

ثم ان المحقق العراقي (قدس سره) قد حرر النزاع في التثنية والجمع بنحوين: الاول: الامتناع في المفرد والجواز في المثنى والجمع. الثاني: الجواز بنحو المجاز في المفرد وبنحو الحقيقة في المثنى والجمع[2].

ولا يخفى ان تحرير النزاع بالنحو الثاني له وجه. واما تحريره بالنحو الاول فلايتناسب مع البحث العلمي ـ وان كان ذلك من جملة اقوال المسألة ـ،

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٥٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وذلك لانه بعد اختيار الامتناع بالمحذور العقلي الذي ذكرناه لا تتجه دعوى الجواز في التثنية والجمع، لسراية المحذور في جميع الصور كما تقدم. وعلى كل فالامر سهل جداً.

تذييل:ورد في الحديث: «ان للقرآن سبعة بطون او سبعين بطنا»[١]. فقد يتوهم منافاة ذلك لما قرر من امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، اذ ظاهره ان المعاني المقصودة من الالفاظ القرآنية بهذا العدد، وهو لايجتمع مع الالتزام بمحالية ارادة المعاني المتعددة من اللفظ الواحد، لانه يدل على وقوعه فضلا عن جوازه.

وقد دفع صاحب الكفاية (رحمه الله) هذا الوهم بعدم دلالة الحديث عن كون قصد هذه المعاني من باب قصد المعنى من اللفظ، بل يحتمل فيه احد وجهين:

الاول: ان يراد منه ارادة هذه المعاني في أنفسها حال الاستعمال في المعنى الواحد، لا انها مرادة من اللفظ.

الثاني: ان يكون المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كانت تلك اللوازم المتعددة خفيّة بحيث لاتصل اليها أذهاننا لقصورها[٢].

وقد رجّح السيد الخوئي ـ كما جاء في تقريرات بحثه ـ الاحتمال الثاني ونفى الاول بوجهين:

الاول: ان ارادة المعاني في أنفسها لا توجب عظمة القرآن وعلو منزلته، اذ يمكن ذلك في غير الاستعمالات القرآنية من الاستعمالات العرفية، بل يمكن ذلك في مورد الكلام بالالفاظ المهملة، اذ يمكن ان ترد على الذهن في حال

---

(١) الكافي ٢ / ٥٩٩ باب فضل القرآن. حديث: ٢ .

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

التكلم معان كثيرة.

الثاني: انه يلزم ان لا تكون هذه المعاني بطونا للقرآن، إذ هي بذلك تكون أجنبية عنه.

وهذان الامران يخالفان مقتضى الروايات الواردة في مقام بيان عظمة القرآن بذلك، وان هذه المعاني معاني القرآن وبطونه لا انها أجنبية عنه. ثم ذكر بعض الروايات الناطقة بذلك، وبعد ذلك رجح الثاني وادعى ظهور الروايات الكثيرة فيه[1].

ونحن ان لاحظنا اصل المطلب من وجود البطون للقرآن وأُغمضنا النظر عن ما يكشف المطلب من نصوص، فان التحقيق في نحو دلالتها يحتاج الى بحث مفصل طويل، نرى ان الكفّة الراجحة في جانب الاحتمال الاول لا الثاني، اذ لا عظمة للقرآن بوجود لوازم لمعناه المقصود خفية عن اذهان الناس لاتصل إليها عقولهم وادراكاتهم، فانه لا يتصف بذلك بالعظمة وشرف المنزلة كما لا يخفى. اما كون الجمل القرآنية قابلة في نفسها للتطبيق على معان متعددة مرادة في نفسها ودالة في حد ذاتها على عدد كبير من المعاني وان اريد منها معنى واحد لا الجميع، بحيث يمكن للفكر الدقيق الثاقب ان يصل الى بعض تلك المعاني بالتأمل والتعمق في آيات الكتاب، فهو من عظمة القرآن والتركيب الكلامي لجُمَله، اذ قلّ من الجُمَل العرفية ما يمكن تطبيقه على متعدد من المعاني، فايراد تركيب قابل للتطبيق على عدد كبير من المعاني وفرض ورود تلك المعاني في نفس المتكلم والتفاته إليها وتحرّيه في ايراد ما يمكن تطبيقه عليها من التراكيب الكلامية دليل على عظمة ذلك المتكلم وسعة افق تفكيره في الاطلاع على دقائق الالفاظ ومعانيها.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١٣ ـ الطبعة الاولى.

وقد يضرب تقريبا لذلك بعض الأمثلة العرفية، ولا اظنني بعد هذا البيان بحاجة الى ذكرها فتدبر.

تتمة: يحسن بنا ان يكون ختام البحث في هذه المسألة تحقيق ما جاء في بعض كلمات الفقهاء من عدم جواز قصد معاني آيات الكتاب الذي تقرأ في الصلاة، لان ذلك محل الابتلاء ولعلاقته بالمسألة.

وقد وجّه امتناع ذلك: بان المطلوب في الصلاة هو القراءة، وهي ـ أعني القراءة ـ استعمال اللفظ في اللفظ، فاذا قصد بالآية المعنى الّتي استعملت فيه كان ذلك من استعمال اللفظ في المعنى، وهو يوجب عدم تحقق القراءة لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، فاذا استعمل في المعنى امتنع استعماله في اللفظ فلاتتحقق القراءة، مع انه قد ورد في الروايات استحباب ذلك والحث عليه وان كمال الصلاة بقصد المعنى والالتفات اليه[1].

وقد اجيب عن هذا الوجه بوجوه:

الاول: ان قصد المعنى من اللفظ لا يكون في عرض القراءة، بل في طولها، بمعنى انه يقصد الحكاية عن اللفظ باللفظ ويقصد في نفس الوقت الحكاية عن المعنى باللفظ المحكي لا الحاكي فلا محذور فيه، اذ لم يستعمل اللفظ في معنيين بل كل لفظ مستعمل في معنى[2].

وهذا الوجه واه جداً. وقد قيل في ابطاله وجوه متعددة. والوجه الواضح في الاشكال فيه: هو انه يستلزم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد. بيان ذلك: ان اللفظ المحكي باللفظ بما انه محكي ومستعمل فيه يكون ملحوظا بالاستقلال، وبما انه حاك عن المعنى وفانٍ فيه يكون ملحوظا آلة،

---

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٨٢٦ باب: ٣ من ابواب قراءة القرآن. حديث: ٦ و ٧ .

(٢) ذهب اليه السيد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ٦ / ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيجتمع فيه اللحاظان في آن واحد. وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجهاً لابطاله، لا نطيل البحث بذكره، بعد وضوح بطلان الوجه[١].

الثاني: ان يحمل ما ورد من الروايات في هذا المقام على الحث على قصد المعنى مقارنا للقراءة لا قصده بها، فتطلب الهداية مقارنا لقرائة: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾[٢]، لا انها تطلب بها[٣].

وهذا الوجه وان كان يتخلص به عن المحذور المذكور، الا انه في الحقيقة التزام به والتخلص بتأويل، كما لا يخفى.

الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية، واليك نص عبارته: «ويمكن ان يجاب أيضا: بان القرائة ليست الحكاية عن الالفاظ بالالفاظ واستعمالها فيها، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث انه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه، وهذا المعنى غير مشروط بعدم انشاء المعنى به حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي فيما يماثل كلام الغير من حيث انه يماثله بقصد المعنى، فان من مدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء، فقد قرء قصيدته ومدح محبوبه بها، نعم لو لم يلتفت الى ذلك ومدحه بها أنشأ من تلقاء نفسه لم يصدق القراءة وان كان مماثلاً لما انشأه الغير. فتدبر جيداً»[٤].

والتحقيق في المقام ان يقال: ان القراءة ايجاد طبيعي المقرؤ بفرده مع قصد ذلك.

بيان ذلك: ان الشعر عبارة عن تصوير المواد اللفظية بصورة خاصة، فانه هو عمل الشاعر. اما نفس المواد فهي موجودة في نفسها ولا يوجدها الشاعر، والصورة التي يحدثها الشاعر للمواد اللفظية عارضة على طبيعي الالفاظ في

---

(١) و(٣) و(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سورة الحمد: الآية: ٦.

ذهنه، ثم بعدان ينظمها بالنظم الخاص في ذهنه يلقيها خارجا بتلك الصورة، فالموجود خارجا فرد من افراد الشعر لانفس الشعر، وانما الشعر موجود في الذهن فانه الصورة الخاصة والكيفية المعينة لطبيعي الالفاظ. وعليه، فاذا جاء المتكلم بتلك الالفاظ بصورتها الخاصة، فقد اوجد الشعر بوجود فرد من افراده، فيقال: انه قرء الشعر بهذا الاعتبار. نعم شرطه ان يقصد ايجاد الشعر بفرده، فاذا لم يقصد ذلك بل قصد القاء هذا الكلام على أنّه منه لم يعدّ عرفا قارئا للشعر، بل يعدّ سارقاً لشعر غيره.

والقرآن كالشعر، فانه الالفاظ المعينة المصورة بصورة خاصة، وتلك الصورة واردة على طبيعي اللفظ او متحققة في نفس الوحي او النبي (ص)، وما يلقيه خارجا من الكلام القرآني يعد فرداً من افراد القرآن، ولذلك يقال: انه قرآن لوجوده به، فقراءة القرآن عبارة عن ايجاد طبيعي القرآن بفرده بهذا اللحاظ، فيقال للقارئ انه قرأ القرآن لانه قرأ ما يعبر عنه بالقرآن لكونه وجوداً له لانه فرده. وعليه، فليست القراءة من استعمال اللفظ في اللفظ وحكايته عنه فلايمتنع قصد المعنى معها.

واما ما ذكره المحقق الاصفهاني، فهو انما يتجه لواريد من القرآن او الشعر نفس الكلام الملقى خارجا فيكون الفرد الآخر من المماثل له، ومعه لانسلم صدق القراءة على ايجاد المماثل بعنوان انه مماثل فقط، اذ ايجاد المماثل لايعد عرفا ايجاد المماثلة كي يقال انه قرأ الشعر او القرآن، بل يقال انه اوجد ما يماثل شعر فلان او ما يماثل القرآن. نعم انّما يكون ايجاداً له ويُعد عرفا كذلك لوقصد الحكاية عنه والكشف بالمماثل، ولكنه بذلك يعود المحذور.

وبالجملة: فما ذكره المحقق الاصفهاني لايمكننا التسليم به بسهولة، اذ قراءة الشعر انما تكون باحد نحوين: اما ايجاد اللفظ بقصد الحكاية عن الشعر، فيقال انه قرأ الشعر. واما ايجاد فرد للشعر، فيقال عن المُوجَد انه شعر فلان وعلى

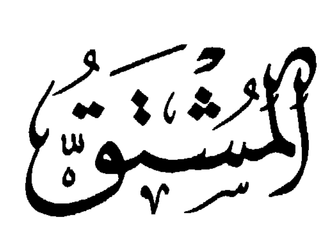
قرائته انها قراءة شعره، وهو ما حققناه وهو لا يتجه الا بفرض الشعر ونحوه كليا يوجد بهذه الافراد. اما صدق قراءة الشعر بدون احد هذين النحوين، بل بايجاد فرد مماثل بعنوان المماثلة فهو ممنوع، بل لا يصدق سوى ايجاد فرد مماثل للشعر وقرائته لا انه الشعر.

ونتيجة ماذكرناه: انه لا مانع من قصد المعنى مع صدق القراءة في الصلاة ولا وجه للاشكال فيه.

* * *


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المشتق

لا اشكال في ان المشتق كـ:«العالم» حقيقة في المتلبس فعلاً ومجاز في من يتلبس في المستقبل. وانما الاشكال في انه في المتلبس في الماضي بنحو الحقيقة او المجاز، والنزاع انما يقع في ان مفهوم المشتق والموضوع له اللفظ هو خصوص المتلبس، او الاعم منه وممن انقضى عنه التلبس، لا في مرحلة الصدق والحمل مع غض النظر عن الجزم بمفهومه واسعاً او ضيقاً بان يكون في ان صدق المشتق على المنقضي هل هو بنحو الحقيقة او المجاز؟. اذ لا مجال للنزاع في ذلك بعد معرفة مفهومه والموضوع له، فان المفهوم ان كان واسعا، بمعنى انه كان الاعم من المنقضي والمتلبس كان صدقه على المنقضي عنه التلبس حقيقة بلا اشكال. وان كان ضيقا كان صدقه عليه مجازاً بلاريب.

ولكن المحقق الشيخ هادي الطهراني حاول ان يجعل النزاع في هذه المرحلة جاريا لا في مرحلة المفهوم. بتقريب: ان وجه النزاع في الحمل مع عدم الاختلاف في المفهوم هو ان الذي يقول بعدم صحة الاطلاق على المنقضي عنه التلبس يرى ان سنخ الحمل في المشتقات كسنخه في الجوامد، فلايصح اطلاق لفظ المشتق على من زال عنه التلبس بالمبدأ ـ كما لا يصح اطلاق لفظ الماء على ما زالت عنه صورة المائية ـ باعتباران المشتق عنوان انتزاعي، فصدقه تابع لمنشأ

انتزاعه فبعد الانقضاء يرتفع منشأ الانتزاع فلايتجه صدق المشتق. ومن يقول بصحة الاطلاق يرى وجود الفرق بين حمل الجوامد وحمل المشتقات، فان الاول حمل هو هو فلا يصح لان يقال للهواء انه ماء. والثاني حمل ذي هو وحمل انتساب فيكفي فيه مجرد حصول الانتساب ولو في آن ما فيصح اطلاق المشتق على المنقضي بهذا اللحاظ. بهذا التقريب وجّه جريان النزاع في مرحلة الصدق مع غض النظر عن المفهوم وحقيقته[١].

وقد تحامل عليه المحقق الاصفهاني بما لم يعهد منه بالنسبة الى علم من الاعلام كالمحقق الطهراني.

وحاصل الاشكال في كلامه: انه خلط بين حمل مبدأ الاشتقاق وبين حمل نفس المشتق، فان حمل الاول حمل ذو هو، اذ لا يصح حمل البياض على الجسم حمل مواطاة وحمل هوهو، بل يحمل عليه بواسطة ذي، فيقال: الجسم ذو بياض. بخلاف نفس المشتق فان حمله حمل هوهو المعبر عنه بحمل المواطاة، اذ يمكن اثبات المشتق للذات وانه هو الذات فيقال: الجسم أبيض، ولا يحتاج في حمله الى واسطة فلايقال الجسم ذو أبيض، فليس حمل المشتق حملا ذا هو بل حملا هوهو، فيكون كحمل الجوامد، فلاحظ جيدا[٢].

واذا اتضح موضوع النزاع وجهته وانه في سعة مفهوم المشتق وضيقه فلابد من بيان امور:

الامر الاول: في بيان المراد من المشتق المأخوذ في موضوع المسألة.

والذي يراد به كل وصف يحمل على الذات ويجري عليها بملاحظة اتصافها بمبدأ ما، سواء كان مشتقاً في الاصطلاح وهو ما كان له وضع لمادته

---

(١) الطهراني المحقق الشيخ هادي. محجة الاصول / ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٩ ـ الطبعة الاولى.

ووضع لهيئته كالعالم والقائم ونحوهما. او كان جامدا بحسب الاصطلاح وهو ما كان له وضع واحد بمادته وهيئته كالزوج والحرّ وغيرهما. اما مالا يجري على الذات من الاوصاف وغيرها فلا يدخل في محل النزاع وان كان مشتقا بحسب الاصطلاح كالمصدر والفعل باقسامه، اذ لا يصح حملها على الذات فلايتجه النزاع في صدقها على المنقضي عنه التلبس او عموم مفهومها للمتلبس كما هو واضح.

وبذلك يتبين كون النسبة بين المشتق في مورد النزاع والمشتق بحسب الاصطلاح هي العموم من وجه، اذ يفترق الاول عن الثاني في الجوامد بحسب الاصطلاح، ويفترق الثاني عن الاول في بعض المشتقات الاصطلاحية كالمصدر.

والوجه في تعميم النزاع في المشتق فيما نحن فيه لكل ما يجري على الذات بملاحظة اتصافها بمبدأ مّا ولو كان جامداً هو عموم الملاك لجميع الاقسام، مضافا الى ما جاء في كلمات الاصحاب مما يظهر منه تعميم النزاع، كما ورد في الايضاح لفخر المحققين[1]، والمسالك للشهيد[2]من ابتناء حرمة الزوجة الكبيرة الثانية للصغيرة على مسألة المشتق فيما لو كان له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة فأرضعت إحدى الكبيرتين الصغيرة، فانه تحرم عليه بذلك الكبيرة والصغيرة، لصيرورة الكبيرة بالارضاع ام الزوجة والصغيرة بنت الزوجة، ثم أرضعت الثانية الصغيرة، فان حرمتها تبتني على ان يكون المشتق حقيقة في المنقضي، اذ يصدق على الكبيرة الثانية أنها أُم زوجته فعلا، ومع عدم كونه حقيقة في المنقضي لاتحرم الكبيرة لعدم صدق أُم الزوجة عليها فعلا.

ونحن لسنا في مقام تحقيق صحة ترتيب هذه الثمرة بلحاظ المقام وعدمها

---

(١) ايضاح الفوائد ٣ / ٥٢، احكام الرضاع.

(٢) مسالك ١ / ٣٧٩ ، كتاب النكاح.

اذ لايهمنا ذلك وهو موكول إلى بحث الرضاع بل كان المهم بيان جريان النزاع في الجوامد وسريانه إليها، اذ عنوان الزوج والزوجة منها كما هو واضح.

نعم لابد من بيان شيء، وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني[١] من ابتناء حرمة الكبيرة الاولى على مسألة المشتق وعدم اختصاص حرمة الثانية بذلك، ببيان: ان التي تحرم هي أُم الـزوجـة وبنتها، وأمومة المرضعة وبنتية المرتضعة متضـائفتان، فانه لا يعقل صدق احداهما بدون صدق الاخرى، كما ان بنتية المرتضعة للزوجة وزوجيتها متضادتان شرعاً ولا يمكن اجتماعهما. وعليه ففي مرتبة حصول أُمومة المرضعة تحصل بنتية المرتضعة للتضائف، وفي تلك المرتبة تزول الزوجية لتضادها. وعليه، فالمرضعة لاتكون أُم الزوجة فعلا لزوال الزوجية في مرتبة حصول الامومة، فتبتني الحرمة على تحقيق ان المشتق حقيقة فى المنقضي عنـه التلبس فيصدق على الكبيرة انها أُم الزوجة، والا فلايصدق عليها هذا العنوان فلاتحرم بذلك فتدبر[٢].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٧٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) وتحقيق مسألة الرضاع بالنسبة الى المرضعة الاولى:انه..

ان كان المقصود من بنت الزوجة وأم الزوجة هي بنت الزوجة فعلاً وأمها فعلاً، كان كل من الدليلين رافعاً لموضوع الآخر، لان تحريم بنت الزوجة يرفع صدق ام الزوجة على المرضعة، وتحريم ام الزوجة يرفع صدق بنت الزوجة على المرتضعة، فيكون المورد من موارد التوارد والتحاكم، وفي مثله يسقط الدليلان عن الاعتبار.

وان كان المقصود من بنت الزوجة بنت من كانت زوجة، كان دليل تحريم البنت رافعاً لموضوع تحريم الأم ولا عكس . فيعمل باحدهما دون الآخر.

كما انه لو بني على ان المشتق حقيقة في الأعم لم يكن كل من الدليلين رافعاً لموضوع الآخر، فيعُملان معاً وتحرمان معاً.

هذا تحقيق المسألة. واما ما سلكه المحقق الإصفهاني، فهو أشبه بالمصادرة ونفس الدعوى، إذ كان عليه ان يبين السر في تحريم بنت الزوجة دون أمها، وقد اخذ تحريم بنت الزوجة مفروغاً عنه. مضافاً الى انه عبر بوحدة الرتبة بين البنتية وعدم الزوجية، مع ان عدم الزوجية حكم لبنت الزوجة، فهو متأخر عنه.

ثم انه لا يدخل في موضوع النزاع ما كان من الجوامد منتزعاً عن نفس الـذات كالانسان والحجر والشجر، فانها تنتزع عن مرحلة تحصل الاجنـاس بفصولها وهي مرحلة الذات والتقرّر. والوجه في عدم شمول النزاع لها هو: انه بانعدام منشأ انتزاعها لاتبقى الذات كي يقع الكلام في صدق المشتق عليها او كون المشتق حقيقة فيها اولا؟ اذ مع عدم بقاء الذات في صورة زوال التلبس يكون النزاع عديم الأثر والثمرة، بل لا معنى له اذا كان في الصدق لا في المفهوم.

وبذلك يتضح ان موضوع النزاع ما كان من الاوصاف جاريا على الذات ولم يكن منتزعا عن نفس الذات بحيث يكون ارتفاع منشأ الانتزاع مساوقا لارتفـاع الذات، لان النزاع في كون المشتق حقيقة في الذات المنقضي عنها التلبس او في صدقه عليها، ولازم ذلك فرض بقاء الذات بعد زوال التلبس في موضوع الكلام. فلاحظ.

ومن هذه الجهة قديشكل وقوع النزاع في اسماء الزمان باعتبار ان الزمان ينقضي ويتصرم ولا استقرار له. وعليه فلايتصور فيه وجود ذات انقضى عنها التلبس كي يقال ان اسم الزمان حقيقة فيها اولا، فالذات غير محفوظة في كلتا الحالتين.

وقد اجاب عنه في الكفاية بوجهين:

الاول: ـ حلّي ـ وهو ان النزاع في مفهوم المشتق والموضوع له اللفظ وانه هو خصوص المتلبس او الاعم، وذلك لا يرتبط بتحقق مصداقي العام خارجا وعدم تحققه، اذ البحث في المفهوم لا ينظر فيه الى المصاديق فلايكون عدم تحقق المصداق وانحصاره في فرد موجبا لنفي صحة النزاع في المفهوم من جهة سعته وضيقه.

الثاني: النقض بلفظ الواجب، فانه موضوع للمفهوم العام مع انحصاره

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في ذات الباري جل اسمه، وبوقوع النزاع في الموضوع له لفظ: ﴿الله﴾ وانه هل هو مفهوم واجب الوجود او انه علم للذات المقدسة؟، مع انحصاره خارجا بالذات المقدسة[١].

والتحقيق ان يقال: ان صيغة: «مفعل»، كمقتل ومضرب ومرمى ونحوها، امـا ان يلتـزم بانه موضوع بوضعين أحدهما للزمان والآخر للمكان. او يلتزم بوضعها لمعنى واحد جامع بين الزمان والمكان، وهو وعاء المبدأ وظرفه سواء كان زمانا او مكانا. فمقتل موضوع لوعاء القتل سواء كان زمانا او مكانا لا انه موضوع بوضع مستقل لزمان القتل وبوضع آخر لمكان القتل.

فعـلى الاول: لايتجه النزاع في اسم الزمان للغويته وعدم ترتب الاثر عليه، لعدم مصداق مورد الاثر، وهو الذات المنقضي عنها التلبس .

وعلى الثاني: يتجه النزاع، اذ يكفي في صحته ترتب الثمرة بالنسبة الى بعض المصاديق التي ينطبق عليها العنوان وهو المكان وان لم تكن هناك ثمرة بالنسبة الى الزمان، اذ الوضع واحد فيبحث عن سعة دائرة الموضوع له وضيقه لترتب الثمرة على ذلك ولو في بعض الموارد والمصاديق. فانه كاف في تصحيح وقوع النزاع.

ومن هنـا يظهـر الفرق بين إسم الزمان والوصف الجامد المنتزع عن الذات. اذ الوصف الجامد موضوع لخصوص الذات لفرض كونه جامداً فلايتجه البحث عن خصوصية الموضوع له فيه بعد ان لم يكن للذات بقاء مع زوال المبدأ ومنشأ الانتزاع. بخلاف اسم الزمان على المبنى الثاني، فانه لم يوضع لخصوص الزمان كي يكون البحث فيه لغوا كما هو مقتضى المبنى الثاني، بل وضع للاعم من الزمان والمكان فيمكن وقوع البحث عنه ولو بلحاظ ترتب الثمرة في المكان.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

وبـالجملة: البحث في النتيجة لايكون عن الموضوع له اسم الزمان، بل عن المـوضوع له صيغة: «مفعل» التي تعم الزمان والمكان والاثر يترتب عليه بالنسبة الى المكان.

وممـا ذكـرنا يظهر: ما فيما قرره المحقق النائيني من خروج الاوصاف المشتقة المنتزعة عن مقام الذات كالممكن والواجب، اذ زوال المبدأ وهو الامكان يساوق زوال نفس الذات، اذ لا يعقل بقاء الذات وزوال صفة الامكان عنها بعد ان كانت ثابتة لها.وعليه، فلايتصور وجود الذات التي يزول عنها المبدأ كي يقال ان المشتق حقيقة فيها اولا؟ او انه يصدق عليها حقيقة اولا؟[1].

فانه قد اتضح وهن ذلك مما بيناه، اذ البحث لايقع في وضع كل فرد من افراد المشتق كالممكن والعالم والقائم وهكذا كي يلحظ ترتب الاثر ومعقولية النـزاع في كل فرد، اذ الهيئة موضوعة بالوضع النوعي كهيئة: «فاعل» لاسم الفاعل ونحوها، ولم توضع في كل فرد فرد. فالمبحوث عنه وضع كل هيئة والنزاع واقع فيها، ويكفي ترتب الاثر في بعض المصاديق وان لم يترتب في البعض الآخر.

وبالجملة: المـطلوب ترتب الاثر على النزاع في الموضوع له ولو بلحاظ بعض الافراد، فالبحث لايقع في ان لفظ الممكن موضوع لخصوص المتلبس او للاعم كي يقـال انـه عديم الاثر، بل يقع في ان اسم الفاعل من المشتقات موضوع لخصوص المتلبس او للأعم، فيعم عنوان الممكن وغيره من العناوين. ويترتب عليه الاثر المرغوب في بعض مصاديقه، فتدبر[2].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٥٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) بالنسبة الى اسم الزمان: تحرير الاشكال كما في الكفاية غير وجيه. والعمدة في الاشكال هو: عدم تصور الجامع بين حالتي الحدوث والبقاء في الزمان، إذ بعد فرض التصرم والانعدام فيه لا يمكن تصور البقاء له. وبهذا الاشكال لا يرتبط جواب الكفاية.

ويمكن حل هذا الاشكال بما نسب الى الشيخ هادي الطهراني من: تصور البقاء للزمان بملاحظة =

الامر الثاني:في بيان خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن موضوع النزاع.

وذلك لما قد عرفت من ان المراد بالمشتق المأخوذ موضوعا للكلام هو الوصف الجاري على الذات والذي يصح حمله عليها، دون ما لا يصح، ولما كان المصدر ـ المجرد والمزيد ـ لا يدل إلا على نفس الحدث والمبدأ مع نسبة الحدث الى ذات مّا ـ وهو الفرق بينه وبين اسم المصدر، فانه لا يدل الاعلى نفس الحدث بلاجهة انتسابه كالغُسل والغَسل ومثل: «زدن» و «كتك» في الفارسية، فان الاولى تدل على الحدث مع النسبة كالضرب، دون الثانية فانها اسم لنفس الحدث بلا دخول النسبة في معناه ـ لم يصح حمله على الذات وجريه عليها لتغاير وجود الذات والمبدأ، كما انهما متغايران مفهوماً، فلايصح ان يقال: «زيد ضربٌ او أكلٌ» كما لا يخفى.

واما الافعال، فهي كالمصادر لاتجري على الذات، لانها لاتدل الا على نسبة المبدأ الىٰ الذات وقيامه بها، ومعه لا يصح حملها على الذات وجريها عليها للتغاير بين وجود الذات والنسبة وعدم الاتحاد بينهما بوجه ما، فلايصح ان يقال: «زيد ضَربَ» من باب الحمل بمفاد ان زيد هو ضرب وضرب هو زيد، وان صح

= الاجزاء شيئاً واحداً مستمراً بحيث يصدق الحدوث بحلول اول جزء، كالنهار والشهر و السنة وغير ذلك.
وعلى هذا الأساس يبتني استصحاب الزمان وغيره من الامور التدريجية. إذن فيتصور انقضاء التلبس مع بقاء الذات.

وبهذا الجواب يندفع اشكال اللغوية، إذ يتصور للزمان بقاء فيبحث عن صدق المشتق عليه.

نعم على ما جرى عليه القوم يرد اشكال اللغوية ولا حلّ له إلا ما في المتن من ان اسم الزمان لم يوضع للزمان خاصة، بل للأعم من الزمان والمكان فراجع.

ثم ان ما افاده المحقق النائيني في حل الاشكال، وان كان مجملاً وقد اورد عليه في التعليقة ـ راجع أجود التقريرات ١ / ٥٦ ـ، لكن يمكن ارجاعه الى ما أفاده الطهراني، وان مراده بالكلي والشخص هو ملاحظة الزمان بكل آنٍ آنٍ منه، او ملاحظة امراً واحداً مستمراً يحصل باول جزء منه، بحيث تكون نسبته الى كل جزء نسبة الكلي الى جزئياته لا نسبة المركب الى اجزائه.

ذلك من باب الاسناد والنسبة، بمعنى نسبة الضرب الى زيد، فلاحظ.

وحيث تعرضنا الى الفعل في كلامنا، فلابأس في تحقيق الكلام في معناه ومعرفة مقدار صحة ما اشتهر من دلالته على الزمان، فقد بحث في ذلك الأعلام في هذا المقام وليس له مقام آخر. فنكون بذلك قد عرفنا معنى الحرف والفعل ويبقى الأسم الذي هو محل البحث فسيأتي تحقيق معناه، فان مسألة المشتق معقودة لذلك.

فنقول: انه قد اشتهر في ألسنة النحاة وغيرهم دلالة الفعل على الزمان، بل اخـذت الدلالة على الزمان في مفهومه كما لا يخفى ذلك على من لاحظ تعريفاتهم للفعل.

وقد استشكل في ذلك ـ كما جاء في الكفاية ـ ومنعت دلالة الفعل على الزمان بتقريب: ان مفهوم الزمان مفهوم إسمي فيمتنع ان يكون مدلولا للهيئة فانها من الحـروف، ويلزم ان يكون لها معنيان حرفي وهو النسبة واسمي وهو الزمان وهو واضح المنع.

وأجيب عن ذلك: بانه لم يؤخذ في مفهوم الفعل مفهوم الزمان، وانما مدلوله هو الحصة الخاصة من الحدث، وهي الملازمة للزمان مع النسبة، فالمدلول ليس هو مطلق الحدث بل الحدث المقيد بالزمان الخاص.

وقد قرب صاحب الكفاية عدم دلالة الفعل باقسامه على الزمان ببيان: ان فعل الامر لايدل إلا على طلب الفعل او تركه من دون دلالة له على الزمان الحال او المستقبل، اذ مادته تدل على الفعل والهيئة تدل على انشاء الطلب، فليس فيه مايوجب الدلالة على الزمان، نعم الانشاء يكون في الحال ولكنه أجنبي عن الدلالة على الحال، اذ هو من باب انه فعل صادر من زماني فيقع قهراً في الزمان كسائر الافعال، مثل الاخبار بالماضي.

واما فعل الماضي والمضارع، فلا يمكن الالتزام بدلالته على الزمان، اذ

قد يسنـد الى ما لا يقع في الزمان كنفس الزمان، فيقال مضى الزمان، ويأتي، وكـالمجردات عن الزمان كالذات المقدسة، فيقال: علم الله سبحانه، فلو دل الفعل على الزمان لم يصح اسناده الى مثل الزمان والمجردات إلا بالتصرف فيه بتجـريده عن الخصـوصية، في حين انه لا يرى العرف في الاستعمال المذكور والاسناد أي تصرف ومسامحة.

وقد أيد صاحب الكفاية ما ذكره من نفي دلالة الفعل على الزمان: بانه لا معنى لما يقال من ان المضارع للحال والاستقبال اذا اريد منه انه يدل على زمـان يعمهـا، اذ لا جامع بينهما. كما أيده بانه قد يكون زمان الفعل الماضي مستقبـلا وزمـان المضـارع ماضياً، وانـما يكون الاول ماضياً والثاني مستقبلا بالاضافة كما لو قيل: «يجيء زيد بعد اسبوع وقد ضرب قبله بيوم»، و: «جاء زيد قبل سنة وهو يضرب بعده بيوم». فلاحظ[1].

وبالجملة: ما ذكره صاحب الكفاية من نفي دلالة الفعل على الزمان مما لا اشكال فيه. فيتسائل حينئذ: بانه اذا لم يكن الفعل دالا على الزمان وانما كان دالا على خصوص نسبة المبدأ الى الذات، فما هي جهة الفرق المحسوس بين الفعل الماضي والمضارع، اذ من الواضح وجود الفرق بينهما وعدم صحة استعمال احـدهمـا مكـان الآخـر؟. وقد أُجيب عن ذلك: بان لكل من الفعل الماضي والمضارع خصوصية بحسب معناه تختلف عنها في الآخر تلازم هذه الخصوصية الزمان الماضي في الفعل الماضي والحال او الاستقبال في المضارع في ما يقبل الزمان من الفواعل كالزمانيات. وتلك الخصوصية هي جهة الفرق بين الفعلين[2].

وقد وقع الكلام في الكشف عن هذه الخصوصية وبيان حقيقتها.

فقيل: انها تحقق الفعل في الماضي وترقبه في المضارع، وتحقق الفعل من

---

(١) و(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفاعل الزماني لابد ان يكون في الزمان الماضي كما ان ترقبه منه يلازم صدوره منه فعلا او بعد حين في الزمان المستقبل.

ولكنه يشكل ذلك: بان الفعل المضارع قد يستعمل في مورد لا يشتمل فيه على هذه الخصوصية بلا مسامحة ولا عناية، مثل قول القائل: «إني أترقب أن يعلم زيد، او يأكل، او يسافر»، فانه لا معنى لاشتمال الفعل في مثل المثال على خصوصية الترقب، اذ يكون المعنى معه «إني أترقب ترقب علم زيد» وهو غير مقصود بلاكلام.

وقيل: ان الخصوصية ليست هي التحقق في الماضي والترقب في المضارع كي يرد هذا الاشكال، بل هي النسبة التحققية في الماضي والنسبة الترقبية في المضارع، بمعنى ان مدلول المضارع هو النسبة القابلة لورود الترقب عليها والتي من شأنها تعلق الترقب بها، كما ان مدلول الماضي هو النسبة التحققية شأنا لا فعلا.

وانت خبير: بان هذا ليس تفريقا وبيانا لجهة الفرق بل هو عين المدعى، اذ المطلوب بيان الجهة الواقعية التي بها كانت النسبة المدلولة للفعل الماضي هي غير النسبة المدلولة للفعل المضارع والكشف عن حقيقة الخصوصية المفرقة، وما ذكر لا يفي بذلك، اذ هو لا يعدو كونه بيانا لان مدلول الماضي والمضارع هو النسبة ولكنها مختلفة فيهما بخصوصية ما بلا بيان لتلك الخصوصية، وظاهر ان هذا هو عين التسائل السابق الذي صرنا في مقام الأجابة عنه. فلاحظ جيدا.

فالتحقيق ان يقال: ان الخصوصية التي يدل عليها الفعل الماضي الملازمة للزمان في الزمانيات هي السبق، فهو يدل على سبق تحقق النسبة، والخصوصية التي يدل عليها الفعل المضارع هي اللحوق، فهو يدل على لحوق تحقق النسبة.

وتـوضيح ذلك: ان السبق واللحوق لا يتقومان بالزمان كما قد يتوهم

بلحاظ ان السبق ينتزع عن وجود الشيء قبل آخر وفي زمان سابق على زمان الآخر، بل هما أمران انتزاعيان ينتزعان عن وجود الشيء في فرض عدم الآخر، وذلك يلازم الزمان الماضي والمستقبل في الفاعل الزماني الذي يحتاج في فعله الى الزمان ولا يمكن ان يقع في غير الزمان، فالشيئان اذا لوحظ احدهما بالاضافة الى الآخر، فتارة: يكون احدهما موجوداً في فرض وجود الآخر، واخرى: لا يكون احدهما موجوداً في فرض وجود الآخر، فعلى الاول ينتزع عنوان التقارن، وعلى الثاني ينتزع عنوان السبق واللحوق، فالشيء الموجود فعلا يكون سابقا والذي يوجد بعد ان لم يكن في فرض وجود الآخر يكون لاحقا، فالسبق واللحوق عنوانان انتزاعيان ولا يتقومان بالزمان، بمعنى انهما يصدقان في المورد غير القابل للزمان كالزمان نفسه، فيقال الزمان السابق واللاحق، نعم هما يلازمان الزمان في الزماني الذي يحتاج في وجوده الى الزمان، وعليه فالفعل كالقيام ـ مثلا ـ حيث انه قابل لان يوجد في فرض عدم الآخر فيكون سابقا كما انه يوجد بعد ان وجد غيره فيكون لاحقا فيمكن ان يراد تفهيم الحصة الخاصة السابقة او المقارنة للسبق، كما انه يمكن ان يراد تفهيم الحصة المقارنة للحوق، فوضع الماضي للاولى والمضارع للثانية، فيكون دالا على الزمان بالالتزام فيما كان الفاعل زمانياً لملازمة السبق واللحوق للزمان في الزمانيات، تأمل تعرف[1].

---

(١) الكلام في الفعل ودلالته على الزمان: ما افاده في الكفاية. وما أفاده الإصفهاني من كونه مقيداً بالسبق واللحوق كما أشرنا اليه في المتن ـ والفرق بين دعوى صاحب الكفاية ودعوى الاصفهاني او المشهور هو: ان مرجع دعوى الكفاية الى اختلاف مدلول الماضي عن المضارع سنخاً وحقيقتاً، كالاختلاف في مدلول: «من وإلى». فمدلول الماضي أمر بسيط يختلف سنخاً عن المضارع، ونصطلح عليه بالتحقق والترقب اما مرجع دعوى المشهور او الاصفهاني فهي الى ان الاختلاف في القيد، وإلا فذات المقيد واحدة وهي النسبة الصدورية، او التلبس لكنه مقيد بالسابق في الماضي وباللحوق في المضارع. فيكون السبق او الزمان مدلولاً ضمنياً للفعل. بخلافه على الاول، فانه مدلول التزامي.

والصحيح هو ما افاده في الكفاية لوجهين:

الامر الثالث:قد عرفت ان النزاع في وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ او الأعم منه وممن إنقضى عنه المبدأ، ودلالة الهيئة على خصوص المتلبس او عليه وعلى المنقضي عنه التلبس .

فقد يتوهم اختصاص النزاع بما اذا كان المبدأ فعليا كالضرب والاكل، دون ما كان حرفة او ملكة، كالصياغة والشعر، لوضوح صدق الصائغ على من له حرفة الصياغه ولو لم يكن متلبسا بالصياغة فعلاً، فلانزاع في ذلك.

ولكنـه توهم فاسد فان اختلاف المبادئ لا يوجب اختصاص النزاع بمورد دون آخر، بل هو يتأتي في الجميع، لكن الفرق في التلبس وعدمه، فان المبدأ اذا كان فعلياً كان التلبس به بمباشرته فعلاً ويصدق الانقضاء عند عدم مباشرته، واما اذا كان حرفة فالتلبس به يصدق مادام محترفا ولو لم يباشر الفعل، اذ لا يعتبر فيه المباشرة، ولا يصدق الانقضاء الا اذا انقطع عن الاحتراف. فالنزاع يقع حينئذ في صدق المشتق على من انقضى عنه المبدأ بمعنى انقطع عن الاحتراف.

= الاول: ان اخذ التقيد بالسبق او بالزمان في مدلول الفعل يستدعي لحاظ الطرفين تفصيلاً، سواء قلنا ان المعنى الحرفي عبارة عن الربط او تضييق المفاهيم الاسمية، ومن الواضح ان عند استعمال الفعل لا يلحظ السبق او الزمان تفصيلاً، والمفروض أخذ احدهما طرفاً للتقيد والنسبة.

الثاني: ان اختلاف نسبة المضارع والماضي اذا كانت بالتقيد، كان مقتضى ذلك جواز استعمال احدهما موضع الآخر مجازاً كما لا يخفى على من لاحظ الامثلة العرفية، مع بداهة غلطية قولنا:«يجي زيد أمس» او: «جاء زيد غداً»: فيكشف ذلك عن اختلاف مفهوميهما سنخاً وحقيقة وهو ما التزمنا به.

واما ما ذكره في الكفاية مؤيداً من ان المشهور كون المضارع للحال والإستقبال مع امتناع الاشتراك اللفظي والمعنوي، فيلازم كون المدلول خصوصية تلازم الزمانين. توضيحه: ان الفعل إنما يقع في واقع الزمان لا عنوانه. وعليه، فقد يقال: بان الجامع بينهما موجود وهو غير الماضي او نحوه ولا يخفى ان عنوان غير الماضي معرف الى واقع الزمان وإلا فهو ليس ظرفاً، وليس هناك زمان واقعي يكون جامعاً بينهما. وإنما ذكره مؤيداً لا دليلاً، ولاجل احتمال عدم ارادة الحال الدقي، بل قيل انه غير متصور، بل المراد بالحال هو الحال العرفي وهو مستقبل دقةً، فلا يكون للفعل زمان إلا زمان الاستقبال فيندفع الاشكال.

وبـالجملة: فالنـزاع جار في الجميع، وانـما الاختلاف في فعلية التلبس والانقضاء، فانها تختلف بحسب اختلافها كما عرفت.

الامر الرابع:في بيان المراد بالحال المأخوذ في عنوان المسألة.

وهذا الأمر عديم الأثر والجدوىٰ بالمرّة، اذ لم تحرر المسألة كما حررها صاحب الكفاية كي نحتاج الى شرح المراد، اذ تحرير المسألة بان مفهوم المشتق هل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا او الأعم منه وممن انقضى عنه التلبس ؟ لايحتاج معه الى تحرير هذا الأمر بل وجوده كعدمه.

ولكنـه حيث كانت عبـارة الكفـاية لاتخلو عن غموض وصارت محط النقاش تعرضنا لشرح مراده فقط وتوضيح عبارة الكفاية لاغير.

وتوضيح ذلك: ان المراد بالحال ليس حال النطق، بمعنى انه لا يعتبر في صدق المشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدأ حال النطق، اذ من المسلم ان قول القائل: «كان زيد ضارباً امس ، او سيكون ضاربا غدا» حقيقة اذا كان قد تلبس بالضرب أُمس او يتلبس به في الغد، مع انه لاتلبس في حال النطق والتكلم.

وانما المراد بالحال حال التلبس وليس المقصود زمان التلبس كما استظهر ـ من عبارة الكفاية ـ المحقق النائيني (قدس سره)، فاورد عليه: بانه يلزم اخذ مفهوم الزمان في مفهوم الأسم، وهو مما قام الاجماع على خلافه[1].

بل المقصود هو اتحاد الجري والاسناد والتلبس بحيث يكون الاسناد والجري في فرض فعلية التلبس ، فالمراد بالحال فعلية التلبس ، فيعتبر اتحادها مع الجري والاسناد.

وقد أيّد ما ذكره بالاتفاق الحاصل من أهل العربية القائم على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه المشتق، فلو اريد من الحال حال النطق كان دالاً على

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٥٧ ـ الطبعة الاولى.

الزمان كما لا يخفى.

واما اشتراط العمل في اسم الفاعل بكونه بمعنى الحال او الاستقبال، فهو لايتنافى مع الاتفاق المزبور، اذ المراد انه بمعنى الحال او الاستقبال بواسطة القرينة، ويدل عليه اتفاقهم على مجازية اسم الفاعل في الاستقبال.

وقد يستشكل فيما ذكره المحقق الخراساني لوجهين:

الاول: الاتفاق القائم على مجازية مثل: «زيد ضارب غداً»، فانه لو كان المراد بالحال فعلية التلبس واعتبار اتحادها مع الجري لم يكن ذلك مجازا كما تقدم نظيره.

الثاني: ان الظاهر من الحال عند اطلاقه وعدم تحديده بشيء هو زمان الحـال المساوق لحال النطق، كما انه ـ أي زمان الحال ـ الظاهر من المشتق لانصرافه من الاطلاق، او لمقدمات الحكمة. وعليه فلابد ان يراد بالحال في عنوان النزاع حال النطق وزمان الحال.

ويدفع الاول: بان مجازية مثل المثال المزبور انما هو لاجل انفكاك الجري عن فعلية التلبس، اذ الظاهر من الاطلاق وقضيته كون الجري في الحال، والقيد المذكور وهو: «غداً» بيان لزمان التلبس، فالجري في الحال والتلبس في الاستقبال وهو مجاز.

وبالجملة: الظاهر من المثال إسناد الضرب الحاصل في الغد الى زيد في الحال وذلك مجاز بلاكلام.

ويدفع الثاني: بان المقام مقام تعيين الموضوع له المشتق وبيانه، وانه هل خصوص المتلبس في حال النطق او مع فعلية التلبس ، او الاعم منه ومما انقضى عنه، فلايثبت بحديث الانسباق والقرينة العامة، فانه وان سلم لكنه لا يجدي فيما نحن بصدده من تعيين الموضوع بالعنوان المأخوذ في مورد الكلام وانه ما هو؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالجملة: ثبوت الانسباق لا يرتبط بعالم الموضوع له وتعيينه، وان المقصود في العنوان ما هو؟ بل هو أجنبي عنه فلاحظ وتدبر[١].

الامر الخامس: في تأسيس الأصل في المورد، بمعنى انه مع التردد وعدم قيام الدليل على أحد الاحتمالين فهل هناك من الاصول ما يعين أحدهما او تكون نتيجته توافق أحدهما؟.

والكلام تارة: في قيام الاصل في المسألة الاصولية، أعني في مقام الوضع والموضوع له. واخرى: في الاصل في المسألة الفرعية، أعني في مقام ثبوت الحكم للمشتق مع عدم تعيين الموضوع له.

اما الأصل في المسألة الاصولية، فهو غير ثابت، اذ لا اصل لدينا. يعين ان الموضوع له خصوص المتلبس او الأعم منه.

وما يدعىٰ من جريان أصالة عدم ملاحظة الخصوصية فيثبت بها الوضع للاعم، يُدفع:

---

(١) ذكر الأعلام: ان المراد بالحال في موضوع النزاع هو حال التلبس او فعلية التلبس لا حال النطق، واستشهدوا على ذلك بالمثالين. ولا يخفى ان المثالين لا يرتبطان بما نحن فيه بالمرة، إذ البحث فيما نحن فيه اما عن حمل المشتق على المنقضي او المتلبس، او إطلاقه عليه. والمثالان أجنبيان، إذ لم يطلق: «ضارب» على الذات ولم يحمل عليها فعلاً، وانما يدل على كونه كذا أمس او غداً لا انه كذا، فكانه يقول: «ان زيداً مصداق للضارب أمس» وهذا لا حمل فيه بالمرة، وكذا الحال في مثل: «زيد ضارب أمس» فان أمس بيان لوقت انطباق ضارب عليه ولا حمل بالفعل اصلاً، ومثله قد يتأتى في الجوامد التي لا نزاع في وضعها للاعم او المتلبس، بل هي مختصة بالمتلبس قطعاً، فيقال: «سيكون هذا تمراً غداً وكان هذا رطباً أمس».. والشاهد الذي ينبغي ان يكون للمقام هو مطلق العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام كـ: «العالم يجوز تقليده». و: «العادل يصح الإئتمام به» وهكذا، فانه لا اشكال في عدم ارادة خصوص المتلبس حال الكلام مع انه لا تجّوز في الاستعمال اصلاً.

واما ما ذكره في الكفاية تحت عنوان: «لا يقال... فانه يقال».. فهو لا يخلو عن اجمالٍ سؤالاً وجواباً، فان ارتباط السؤال بما تقدم لا يخلو عن إجمال. كما ان تسليم صاحب الكفاية بظهور المشتق في الحال غير واضح، والمتقين هو ظهور المشتق في الحال، بمعنى فعلية التلبس عند فعلية الحكم في قبال التعليق لا الحال في قبال الاستقبال. فتدبر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اولا: بانها معارضة باصالة عدم ملاحظة العموم، اذ الوضع للاخص كما يقتضي ملاحظة الخصوصية فتنفى بالاصل، كذلك الوضع للاعم يستدعي لحاظ العموم للزوم ملاحظة الموضوع له ولا يكتفى في لحاظه بعدم لحاظ الخاص، لانّ الخاص والعام متباينان بحسب المفهوم، اذ لكل منهما حدّه الوجودي المميز له عن غيره، فعدم لحاظ احدهما لا يكون لحاظا للآخر، فتنفي ملاحظة العموم بالاصل أيضا.

وثانيا: ان الاصل المذكور ان كان المقصود منه الاصل العقلائي، فلادليل عليه اذ لم يثبت بناء العقلاء على نفي ملاحظة الخصوصية مع الشك بها. وان كان المقصود منه الاستصحاب فيستصحب عدم ملاحظة الخصوصية من باب أصالة عدم الحادث، فيمنع: بأنه يعتبر في المستصحب ان يكون ذا أثر شرعي ان لم يكن هو حكم شرعي، كما هو الحال فيما نحن فيه، وليس لعدم ملاحظة الخصوصية أثر شرعي إلا بواسطة او وسائط، لكنه لا ينفع في جريان الاستصحاب إلا بناء على الأصل المثبت.

واما ما يدعىٰ من ترجيح الاشتراك المعنوي اللازم للوضع للأعم على الحقيقة والمجاز اللازم للوضع للاخص، عند الدوران بينهما، من جهة غلبة الاشتراك المعنوي، فيُدفع:

اولا: بمنع الصغرى، اذ لم تثبت الغلبة.

وثانيا: بمنع الكبرى، اذ لا دليل على الترجيح بالغلبة لو سلم ثبوتها.

واما الاصل في المسألة الفرعية، فقد ذكر صاحب الكفاية بانه يختلف باختلاف الموارد، فقد تكون نتيجته في بعض الموارد تلائم الوضع للاخص كما لو ورد: «اكرم كل عالم» وكان زيد قد إنقضى عنه العلم قبل الايجاب فانه حيث يشك في صدق العالم عليه فعلا للشك في الوضع يشك في ثبوت الحكم له أيضا، فأصالة البرائة عن وجوب اكرامه تنفي ثبوت الحكم له. وقد تكون نتيجته تلائم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوضع للأعم كالمثال المزبور وكان زيد متلبساً بالعلم حال الايجاب لكنه إنقضى عند بعد ورود الوجوب، فانه حينئذٍ يشك في بقاء الحكم له للشك في عالميته فيستصحب وجوب اكرامه[1].

هذا ما افـاده (قدس سره) في المقام، وقد صار محل الاشكال بحكمه بجريان استصحاب الوجوب وتحقيق المقام، لان الاستصحاب ذو جهتين: جهة الحكم وجهـة الموضوع. فيقع الكلام في امكان جريانه في الحكم وجريانه في الموضوع، اما من يقول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فهو في راحة من عدم جريان استصحاب الحكم هنا، فالكلام في جريان استصحاب الحكم هيهنا وعدمه مبني على جريان الاستصحاب في نفسه في الشبهات الحكمية ومنشأ التوقف في جريانه هو الشك في بقاء الموضوع. فالكلام يقع في جهتين:

الاولى: جريان الاستصحاب في الموضوع، بمعنى يستصحب كونه عالما بعد ان كان كذلك للشك فيه.

وقد استشكل فيه هنا، بل في كل استصحاب للموضوع،ومنشأ الشك فيه من جهة الشبهة المفهومية كاستصحاب النهار لتردده بين سقوط القرص وذهاب الحمرة بان المستصحب اما ان يكون ذات الموضوع، أو الموضوع بوصف كونه موضوعا للحكم. فان كان ذات الموضوع وبقائه في العالم، فهو لا يثبت موضوعية المـوجـود الا بنحـو الاصل المثبت. وان كان الموضوع بما هو موضوع، فهو كاستصحاب الحكم، لان الموضوعية انما تنتزع عن مقام ثبوت الحكم لموضوعه، فهي عارضة على الذات فلا يمكن استصحابها للشك في بقاء معروضها، ويعتبر في الاستصحاب بقاء المعروض لتقوم صدق النقض والابقاء ببقائه، اذ مع عدم بقائه لا يكون عدم الحكم بثبوت عارضه في فرض الشك نقضا لليقين بالشك

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كما ان الحكم بثبوته لا يعد ابقاء، بل اسراء للحكم الثابت لموضوع الى موضوع آخر. وعليه فاذا اعتبر بقاء المعروض في الاستصحاب فمع الشك في بقائه لايجري الاصل للشك في صدق النقض والابقاء، فتكون الشبهة مصداقية لايتمسك فيها بعموم دليل الاستصحاب.

والانصاف: أن هذا الاشكال لايمنع من جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، لانه وان سلم في نفسه، إلا ان الامر لايدور بين الاحتمالين المذكورين بل هناك شق ثالث، وهو جريان استصحاب انطباق المفهوم على الموجود الخارجي. بل هو الذي يقصد استصحابه، فان المقصود استصحاب عالمية هذا الشخص، فانها كانت ثابتة له قبل الانقضاء، فمع الشك فيها بعد الانقضاء تستصحب. وبعبارة اوضح: يستصحب كون هذا الشخص عالما واتصافه بالعالمية لليقين السابق والشك اللاحق، ولا محذور فيه مما ذكر اصلا كما لا يخفي، فيثبت له الحكم لتمامية الموضوع تعبداً.

نعم، هذا غير تام من جهة اخرى، وهي ان خصوصية التلبس لو كانت مأخوذة في الموضوع له كانت مقومة للصدق والانطباق ودخيلة في موضوعه، بحيث اذا انتفت ينتفي الانطباق والاتصاف لانتفاء موضوعه، فمع الشك في دخالة هذه الخصوصية في الموضوع له لفظ المشتق، يحصل الشك عند انتفائها في بقاء معروض الانطباق، فلايصح استصحاب الانطباق لعدم العلم ببقاء موضوعه، فلايحرز انه ابقاء للحالة السابقة، بل يمكن ان يكون اسراء للمستصحب من موضوع الى آخر.

الثانية: جريان الاستصحاب في الحكم، وقد استشكل فيه من جهة الشك في بقاء موضوعه وهو العالم في المثال المذكور، فلايحرز كون اثبات الحكم في صورة الشك ابقاء وعدمه نقضا كي يكون مشمولا لعموم الأدلة، بل يكون المورد من موارد الشبهة المصداقية كما أشرنا إليه.

والانصاف: ان الحكم بعدم جريانه على اطلاقه ممنوع، بل يختلف باختلاف موارده، فالمورد الذي يرى العرف تقوم الموضوع ومعروض الحكم بالعنوان بحيث يكون العنوان في نظره من الجهات التقييدية، نظير جواز تقليد المجتهد، يمتنع اجراء الاستصحاب للشك في بقاء معروض الحكم، واما المورد الذي يرى العرف ان الحكم ثابت للذات وان معروض الحكم هو نفس الذات وان العنوان جهة تعليلية للحكم نظير وجوب اكرام العالم، فان الاكرام يعرض على نفس الذات، لم يمتنع اجراء الاستصحاب لاحراز بقاء الموضوع، اذ ليس المراد بالموضوع الا معروض الحكم لاكل ما كان دخيلا في ثبوت الحكم.

وقد اوضحنا الكلام في الجهتين في الأمر الاول من خاتمة الاستصحاب في الدورة السابقة فلاحظ.

ولعل نظر المحقق صاحب الكفاية في اجراء استصحاب الحكم مع التزامه باعتبار بقاء الموضوع في باب الاستصحاب الى النحو الثاني، فتدبر[1].

وبعد هذا كله شرع صاحب الكفاية في تحقيق الحق في المسألة وبيان ان الموضوع له هل هو خصوص المتلبس - كما ذهب اليه الأشاعرة ومتأخروا الاصحاب -، او الاعم منه وممن انقضى عنه المبدأ - كما ذهب اليه المعتزلة ومتقدموا الاصحاب -؟. وقد اشار (قدس سره) الى تفرع الاقوال و تكثرها

---

(١) في نفي اصالة عدم ملاحظة الخصوصية يقال: ان جريان الأصل يتوقف على..

اولاً: على كون الحكم المردد موضوعه انحلالياً بلحاظ قيد المشكوك، كالوجوب المتعلق بالمركب، اما اذا لم يكن انحلالياً كامضاء المعاملةالمرددة بين كونها مطلق البيع او البيع الخاص ، فان إمضاء البيع الخاص لا ينحل الى امضاء ذات البيع وإمضاء الخصوصية كي يكون هناك قدر متيقن.

وثانياً: على كون التردد بالاطلاق والتقييد كالتردد بين العالم والعالم العادل. اما اذا كان التردد بالتباين نظير زيد والإنسان، لان زيد ليس عبارة عن كلي وإضافة، فلا يجري الاصل أيضا لعدم القدر المتيقن.

والوضع للمتلبس من هذا القبيل، فانه ليس مما يقبل الانحلال اولاً فهو كالامضاء، والأعم والمتلبس متباينان مفهوماً وليست النسبة هي الاقل والاكثر فلاحظ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اخيراً الناشئ من توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه، او بتفاوت احواله من كونه محكوما عليه او محكوما به ونحوهما، وقد اتضح فساد هذا التوهم ونظيره مما تقدم كما لا يخفى.

والذي اختاره (قدس سره) هو الوضع لخصوص المتلبس مستدلا على ذلك بالتبادر وصحة السلب عن المنقضي، وصدق نقيض الصفة عليه حال الانقضاء او ضدها[1].

ووافقه المحقق النائيني (قدس سره) في هذا الاختيار، لكنه نهج في استدلاله على المدعىٰ نهجا برهانيا لا عرفيا وجدانيا.

ومحصل ما جاء في تقريرات بحثه للسيد الخوئي (دام ظله): ان النزاع في الوضع لخصوص المتلبس او للاعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ يبتني على القول بالبساطة او التركيب ..

فلازم القول بان مفهوم المشتق مفهوم مركب الوضع للاعم، اذ معنى المشتق يكون ذات المنتسب لها المبدأ، فالركن الركين حينئذ يكون هو الذات وانتساب المبدأ إليها وان اخذ في مفهوم المشتق لكنه بنحو الجهة التعليلية، لصدق المشتق على الذات ولم يؤخذ في النسبة التقييدية زمان دون زمان، فيكفي في صدق المشتق تحقق التلبس والانتساب في الجملة مع بقاء الذات، فيكون صادقا على المنقضي بحسب ذات المعنى في نفسه.

كما ان لازم القول ببساطة مفهوم المشتق الوضع للاخص، اذ مرجع القول بالبساطة الى القول بان مفهوم المشتق هو نفس المبدأ، وهو الركن الركين فيه، فمعنى قائم هو القيام، غاية الأمر انه ملحوظ بنحو يصحّ حمله على الذات وجريه عليها دون نفس المصدر. وعليه فمفهوم المشتق يتقوم بالمبدأ، فمع انعدامه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لايصدق المشتق لعدم معناه. فيكون المشتق أشبه بالجوامد من هذه الجهة.

ثم انه بعد ان اوضح الفرق بين المشتق والجوامد من جهة اخرى، وبعد ان ذكر الاستدلال بالتبادر وصحة السلب ذكر: ان القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ متعين حتى مع الالتزام بالتركيب، وان المسألة لا تبتني بقوليها على القول بالبساطة والتركيب، بتقريب: ان من يقول بالتركب يدعى تركبه من الذات والمبدأ ولكن لاعلى الاطلاق، بل الذات متضمنة لمعنى حرفي، وهو نسبة المبدأ الى الذات. وعليه، فوضع المشتق للاعم يتوقف على اخذ الزمان في مفهوم المشتق، فانه هو الجامع بين المتلبس والمنقضي ولا جامع غيره، ومن المقرر والواضح ان مفاهيم المشتقات عارية عن الزمان فلايكون هناك ما يجمع بين الفردين فلايصح الوضع للاعم لعدم الجامع، فيدور الامر حينئذ بين وضعه لخصوص المنقضي، اوله بوضع آخر على سبيل الاشتراك ، او للمتلبس فقط، والأولان لا يقول بهما احد ، بل هما خلاف الالتزام بالوضع للاعم ، فيتعين الثالث، وهو المطلوب[1].

وقد استشكل السيد الخوئي فيما ذكره (قدس سره) أخيراً من عدم الجامع بدعوى: امكان تصور الجامع بين المنقضي والمتلبس بأحد وجهين:

الاول: ان يقال ان الجامع هو اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة اعم من ان يكون فعليا او قد انقضى في مقابل الذات التي لم تتصف بالمبدأ اصلا.

الثاني: ان يقال بوجود الجامع الانتزاعي لو انكر وجود الجامع الحقيقي، وهو عنوان احدهما. وهو كاف في مقام الوضع فلايتوقف على الجامع الحقيقي لان المطلوب تصور الموضوع له بنحو ما وهو يحصل بالجامع العنواني[2].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٧٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٥٠ ـ الطبعة الاولى.

والتحقيق: تمامية ما افاده المحقق النائيني من عدم امكان تصور الجامع سوى الزمان.

بيان ذلك: انه قد عرفت فيما تقدم ان المعاني الحرفية من سنخ الوجود لا المفاهيم. وعليه فكل منها يغاير الآخر لتغاير الوجودين، فلايتصور الجامع بين سنخين من النسبة والربط. نعم الجامع بين افراد سنخ واحد من الربط ممكن كالجامع بين النسب الظرفية، وهو (النسبة الظرفية) وغيرها، ومن الظاهر ان نسبة المبدأ الى الذات في حال التلبس تختلف عنها في حال الانقضاء، فان الربط بين المبدأ والذات في حال التلبس ربط حقيقي واقعي، وفي حال الانقضاء ربط مسامحي ادعائي، اذ لا ارتباط حقيقة بينهما عند انعدام المبدأ لانعدام أحد طرفي النسبة. وعليه، فسنخ نسبة المبدأ الى الذات حال التلبس يختلف عن سنخ نسبته إليها في حال الانقضاء، فالوضع للاعم مع أخذ النسبة في مفهوم المشتق يتوقف على تصور جامع بين هاتين النسبتين يشار به إليهما ويوضع اللفظ إليهما بواسطه، وقد عرفت ان الجامع بين سنخين من النسبة مفقود لتغاير انحاء النسب وتباينها. ولعل نظر المحقق النائيني الى هذا المعنى.

وعليه، فيختص المشتق بالوضع لخصوص المتلبس كما لا يخفى. ومن هنا يظهر عدم وصول النوبة الى الاستدلال على الوضع لخصوص المتلبس بالتبادر وصحة السلب ونحوهما، فلاحظ جيدا وتدبر[1].

---

(١) في بيان الحق لمسألة المشتق:

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الىاستحالةالوضع للاعم على البساطة وعلى التركيب، لعدم تصور الجامع.

ويمكن المناقشة بذلك بدواً..

اما على البساطة، فلانه إنما يتم كلامه لو كان معنى المشتق هو المبدأ لا بشرط، لعدم تصور الجامع حينئذٍ، اما اذا كان معناه واجدية الذات للصفة فيمكن تصور الجامع كما لا يخفى.

واما على التركيب، فيرد عليه:

. . . .

= اولاً: النقض بقضايا الاحكام المثبتة للحكم على الموضوع بوجوده الحدوثي واستمرار الحكم بعد عدم الموضوع، كالتغير في نجاسة الماء.

وثانياً: بالحل، فانه لا نحتاج الى تصور الجامع في الموضوع، بل الملحوظ وجود موضوع المطلق وتلبس الذات بالمبداء مطلقاً ولو انقضى عنها بعد ذلك، ونقول في الوضع كذلك لانه من سنخ الحكم على المعنى فلاحظ.

وعليه، فلابد من ايقاع الكلام في مرحلة الاثبات، وقد ذكر في الكفايه وجوهاً لاثبات الوضع للمتلبس خاصة. وتعرض في ضمن استدلالاته للاستدلال بصحة السلب. واورد عليه في ذيل كلامه وأجاب عنه.

وفي الجواب نظر، يرجع الى تسليمه الاشكال لو رجع القيد الى المسلوب، فان التسليم ممنوع، فان رجوعه لا يضر، لان السلب اذا انصب على الموصوف، فان كانت الصفة لازمة كان مقتضاه نفي الطبيعة، كما لو أخذ بياض زيد فقيل انه ليس انسان أبيض ، فان معناه نفي الانسانيه عنه. وما نحن فيه كذلك، لان الفرض تحقق المبداء، فقولنا:«ليس زيد بضارب الآن» مع تحقق الوصف فيه يكشف عن عدم اسناد الطبيعة بقول مطلق اليه فلاحظ.

ثم ان ظاهر الكفاية اختيار صحة السلب مقيداً، وتسليم عدم سداد صحة السلب المطلق. وهو قابل للخدشة ايضاً، اذ يصح ان يقال: «زيد ليس بضارب» مع الانقضاء. ودعوى: انه لا يصح ان يقال:«زيد ضارب أمس ». تندفع: بما عرفت من عدم تكفل هذه الجمله للحمل أصلاً، بل تتكفل صلاحية الحمل أمس ، فلا تتكفل الحمل الفعلي، إذ الحمل هو الاتحاد في الوجود، وضارب أمس معدوم، فكيف يتحد مع زيد الفعلي. وعليه، فيصح السلب المطلق وعدم الحمل المطلق الآن بالنسبة الى زيد، فيقال: «زيد ليس بضارب» ولا اشكال فيه.

وكيف كان، فقد تحصل من جميع ما تقدم: امكان الوضع للمتلبس وامكان الوضع للاعم، ولكن الدليل اثباتا يساعد على الاول. هذا والانصاف تمامية ما افاده المحقق النائيني مع عدم تصور الوضع للأعم.

واما ما ذكرناه سابقاً ـ في المتن ـ من قياس الوضع بجعل الحكم على الموضوع بملاحظة حدوثه خاصة.

ففيه: ان باب الـوضع يختلف عن باب الحكم، لان الحكم يتعلق بالموضوع بنحو القضية الحقيقية ويصير فعلياً بفعلية موضوعه، والملحوظ في الموضوع هو وجود العنوان الخارجي لا نفس المفهوم بما هو. بخلاف الوضع فانه يرتبط بالمفهوم ولا نظر له الى الخارج، ولذا تتحقق العلقة الوضعية بالفعل ولو لم يكن للمفهوم وجود اصلاً، فالموضوع له هو المفهوم. ومن الواضح ان التلبس والانقضاء من عوارض الوجود لا من عوارض المفهوم، فالموضوع له هو الطبيعي وهو لا يتصف بالتلبس والانقضاء، وما يتصف بالتلبس و الإنقضاء لا يوضع له اللفظ.

=

. . . .

= وعليه، فاذا فرض ملاحظة مفهوم الذات المتلبسة ووضع اللفظ لها فلا تنطبق مع غير المتلبسة، والوضع للذات الاعم لا مجال له، لان نفس مفهوم الذات لم يوضع لها الذات، بل مع ملاحظة ارتباطها من مبدأ، ولا جامع بين التلبس والانقضاء كي يوضع للمفهوم الجامع.

ولا بأس بالاشارة الى وجوه تصور الجامع وملاحظتها، فقد ادعي وجود الجامع بوجوه:

الاول: دعوى انه هو الذات المتصفة بنحو الموجبة الجزئيه في قبال عدم الاتصاف بالمرة وهي تصدق على المنقضي و المتلبس بالفعل..

وفيه: ان مفهوم الاتصاف لم يلحظ في الموضوع له جزماً، وانما يراد به واقعه، وهو النسبة، ولا جمع بين النسبتين كما لا يخفى، لان النسبه معنى حرفي ولا يتصور الجامع في الخارج لتباين النسب.

الثاني: الالتزام بالجامع العنواني نظير ما يلتزم به في الوجوب التخييري كعنوان أحدهما..

وفيه: انه يلزم وضع الهيئة لهذا العنوان ومقتضاه الترادف وهو باطل جزماً مع انه معنى اسمي والهيئة من الحروف. ثم ان اريد احدهما المعين في الواقع فهذا غير جامع. وان اريد على سبيل البدل فيلزم تعدد الموضوع له وهو خلف. مع انه لا وجود خارجاً لو اريد واحد منهما لا كليهما. فتأمل.

الثالث: ان يكون الجامع من وجدت فيه الصفة.

وفيه: انه يلزم عدم صحة: «زيد ضارب الآن» لعدم صدق الماضي في حقه، مع استلزامه لبعض المحاذير الاخرى التي اشار اليها المحقق الاصفهاني فراجع.

واما جواب الكفاية عن استدلال للأعم بالآية الكريمة. فهو قابل للمناقشة، بان يمكن للخصم ان يدعي ان استدلال الامام (ع) كان بسبب الظهور الاوّلي للكلام وبضميمة ظهور الكلام في فعلية الموضوع عند فعلية حكمه. نعم يثبت ان عنوان الظالم كان ينطبق على الخلفاء.

واما دعوى كون المورد ليس من تلك الموارد، فهذا خلاف الظاهر الاولي في كل قضية. ولابد ان يكون احتجاجه بملاحظة ذلك والا سهل على الخصم انكاره.

فالحق في الجواب: ان سؤال ابراهيم (ع) لا يمكن ان يكون لمن هو متلبس بالظلم فعلاً ومن ينطبق عليه عنوان الظالم فعلاً، فلابد ان يكون للاعم من المتلبس سابقاً ولمن لم يتلبس أصلاً. فالجواب هو التفصيل فالمراد بالآية هو خصوص المتلبس سابقاً فلاحظ.

ثم انه لا عبرة لبعض الاجوبة المذكورة عن الاستدلال بالآية لوضوح الاشكال فيها.

واما الاستدلال على الوضع للمتلبس او نفي الثمره في الخلاف بعدم الاشكال في نفي الحكم بانقضاء المتلبس ، كما في موارد الحيض. فهو ضعيف، لان فعلية الحكم تدور مدار فعلية الموضوع، فاذا كان الموضوع هو الأعم كان فعلياً. واحكام الحيض انما لا تثبت، للادلة القطعية على ان المانع حدث الحيض لا عنوان الحائض. فلاحظ.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«تنبيهات المسألة»

التنبيه الاول:في بيان بساطة مفهوم المشتق او تركيبه.

ولابد قبل الخوض في المطلب من بيان المراد بالبساطة والتركيب وتعيين محل الكلام فيها.

وقد تعرض صاحب الكفاية الى تحديد المتنازع فيه، فذكر: ان المبحوث عنه هو البساطة في عالم التصور واللحاظ لا الواقع وبحسب التعمل العقلي. وبيان ذلك: ان الشيء قد يكون بسيطا في عالم اللحاظ بمعنى انه لايتحقق في الذهن عند التعبير عنه إلا صورة واحدة لا اكثر، ولكنه في الواقع والحقيقة قد يكون كذلك كالبياض، فانه في ذاته بسيط، كما انه صورة ولحاظا كذلك. وقد يكون مركبا بالتركيب الحقيقي كالانسان، فانه حقيقة ذو جزئين الحيوان والناطق، ولكنه واحد صورة ولحاظا، او بالتركيب الاعتباري كالدار، فانه بحسب الاعتبار ذو اجزاء، اذ هو إصطلاح عرفي على مجموعة امور كالساحة والغرفة والسطح، ولكن صورته الذهنية واحدة. فالكلام في ان المشتق بسيط في عالم التصور او مركب؟، بمعنى انه حين اطلاق اللفظ هل تأتي في الذهن صورة لشيء واحد او اشياء؟ وليس الكلام في واقع المشتق وحقيقته[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن ما ذكره (قدس سره) غير تام كما قيل[١].

والوجه فيه: انه لا كلام في بساطة المشتق بحسب التصور واللحاظ، اذ الموضوع له اذا كان معنى واحداً لحاظا وان كان مركبا حقيقة او اعتبارا، كان المتصور عند اطلاق اللفظ ذلك المعنى الواحد والموجود في الذهن صورته لا صورتـان فشأن المشتق لا يقل عن شأن المركبات الاعتبارية في جهة كونها بسيطة ادراكا، فلا اشكال في بساطته من حيث الادراك ولا كلام في هذه الجهة، انما الكلام في بساطة وتركيب ذاته وحقيقته، وهي محط الكلام بين الاعلام، كما تشعر به عباراتهم في المقام، فلاحظها.

واذا اتضـح لك موضـوع الكـلام، فقد وقع الكلام في بساطة المشتق وتركيبه، وقد ذهب صاحب الكفاية الى بساطته وفاقا للسيد الشريف، وتعرض الى ذكر استدلاله على البساطة ونفي التركيب: بان مقتضى التركيب ان يكون معنى المشتق ذاتاً لها المبدأ، فحينئذ يقال: بان الذات المأخوذة اما مفهوم الذات أو مصداقها الخاص، فعلى الاول: يلزم دخول العرض العام في الفصل في مثل: «الانسان ناطق». وعلى الثاني: يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص في القضا يا الى الضـرورة، اذ يكـون المـوضـوع جزء المحمول وحمل الشيء على نفسه ضروري، لان المعنى يكون في مثل: «الانسان ضاحك» و «الانسان انسان له الضحك»[٢].

واجاب في الفصول عن كلا شقي الاشكال:

اما عن الاول: فبان الناطق انما كان فصلاً في عرف المنطقيين ولم يثبت انه كذلك لغة ووضعا.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

واما عن الثاني: فبان المحمول ليس هو الموضوع على اطلاقه كي يكون الحمل ضروريا، بل المحمول هو الموضوع المقيد بالضحك، وحيث ان ثبوت القيد غير ضروري فلا يكون حمل المقيد ضروريا[1].

واستشكل صاحب الكفاية في الجواب الاول: بانه من الواضح ان المنطقيين جعلوا الناطق فصلا بما له من المعنى لغة وعرفاً بلانقله من معنى آخر.

واستشكل في الجواب الثاني: بان المحمول وان كان مقيدا، الا انه لا يخلو الامر من احد حالين، اما ان يكون المحمول هو ذات المفيد بلادخل للقيد والتقييد أصلا، بل لوحظ التقييد مرآتا وعنوانا للذات. واما ان يكون المحمول هو المقيد، بما انه مقيد، بحيث تكون جهة التقيد والقيد دخيلة في المحمول وليست معرفة فقط. فعلى الاول يكون الحمل ضروريا لحمل الشيء على نفسه. وعلى الثاني تنحلّ القضية الى قضيتين، احدهما: «الانسان انسان». والاخرى: «الانسان له النطق». والقضية الاولى ضرورية، وجهة الانحلال: ما تقرر من ان الوصف قبل العلم به خبر في الحقيقة، فقولنا: «زيد شاعر ماهر» يشتمل على خبرين حقيقة الاخبار بالشعر وبالمهارة فيه، وان لم تؤخذ المهارة بنحو الخبر بل بنحو الوصف، فالقيد وان اخذ وصفا لكنه في الحقيقة اخبار، فينحل المحمول الى خبرين[2]. وللانحلال تقريب آخر ليس محل ذكره هيهنا.

ثم ان صاحب الفصول نفسه تنظر في الجواب الثاني: بان المحمول وان كان مقيدا، لكن الذات المقيدة به اما ان تكون مقيدة به واقعا او لا. فعلى الاول يصدق الايجاب بالضرورة. وعلى الثاني يصدق السلب بالضرورة. فالانقلاب لازم لا محالة.

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وتنظر فيما ذكره صاحب الكفاية: بأن الانقلاب المدعىٰ لايثبت بما ذكر، اذ المناط في الجهات ومواد القضايا انما هو ملاحظة نسبة المحمول الى الموضوع بحسب ذاتـه بلالحاظ الواقع وثبوتها له واقعا وعدم ثبوتها له، بل لحاظ ثبوت النسبة واقعا للموضوع يوجب صدق الضرورة في جميع القضايا، لأن القضية بشرط المحمول تكون ضرورية لامحالة. وما ذكره صاحب الفصول انما هو من باب الضرورة بشرط المحمول، وهو أجنبي عن موضوع الكلام، كما عرفت[1].

ثم ان صاحب الكفـاية (قـدس سره) قد استشكل الشق الاول من استدلال المحقق الشريف ـ أعني لزوم دخول العرض العام في الفصل ـ: بان الناطق ونحوه مما يعد فصلا ليس فصلا في الحقيقة، فان معرفة الفصل الحقيقي تكاد تخفى على كل احد، كما قرر ذلك، ولا يعرفها سوى علام الغيوب، وانما هو ونظائره من الآثار واللوازم الخاصة للفصل الحقيقي فتعرف بها الذات. وعليه، فاخذ مفهوم الذات او الشيء في مفهومه لايستلزم سوى دخول العرض العام في الخاصة ولا محذور فيه، اذ لايلزم منه دخول العرضي في الذاتي[2]. ولم يناقش (قدس سره) في الشق الثاني من الدليل، ولكن المناقشة في الشق الاول كافية في ابطال الدليل، اذيمكن اختياره دون الشق الثاني.

ولكنـه (رحمـه الله) ذكـر بعـد كل هذا دليلا آخر على البساطة ونفي التركيب، وهو: عدم تكرار الموصوف في مثل: «زيد كاتب» فان: «كاتب» لو كان مركبا من الذات والنسبة والمبدأ لزم تعدد الموصوف مع أنه واحد ضرورة[3].

والذي يتحصل: ان الدليل على نفي التركيب بأخذ الذات في مفهوم المشتق عند صاحب الكفاية انما هو عدم تعدد الموصوف وتكراره.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٤ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن هناك قولا آخر في التركيب لايرجع الى أخذ الذات في مفهوم المشتق، بل الى أخذ خصوص النسبة، فمفهوم المشتق مركب من النسبة والمبدأ.

وقد اورد على هذا: بوجود موارد يصدق فيها المشتق بلالحاظ النسبة فيها، فانه يقال للبياض: انه أبيض ، قبل ملاحظة انه من الاعراض المتقومة بالغير او المتقومة بذاتها، بل بملاحظته ذاته. ومن هنا ادعي: أن مفهوم المشتق بسيط وان مفهومه نفس المبدأ، فمفهوم قائم عين القيام وأبيض عين البياض، إلا انهما يختلفان اعتباراً ولحاظا، فقد لوحظ المبدأ في المصدر بما انه موجود مغاير للذات ومباين لها، ولذلك لم يحمل عليها، ولوحظ في المشتق بما انه من احوال الذات واطوارها وعوارضها، فصار له مع الذات نحو اتحاد فصح حمله عليها.

وبالجملة: لا فرق بين قائم والقيام ونحوها إلا بالاعتبار، فانهما بحسب المعنى متحدان، واختلافهما إعتباري وهو الذي اوجب صحة حمل أحدهما على الذات دون الآخر، فان المصدر ملحوظ بشرط لا والمشتق ملحوظ لا بشرط الحمل.

واورد عليه صاحب الفصول: بان ذات المعنى اذا كانت مغايرة للذات وجوداً ومفهوما ومباينة لها لم يفد لحاظها من عوارض الذات واوصافه واطواره في تصحيح حمله عليها بالحمل الشايع، اذ هذا اللحاظ لا يرفع المغايرة الذاتية بين الوجودين ولا يوجب وحدتها في الوجود، وهذا يدل على ان للمشتق سنخ معنى غير المبدأ متحد مع الذات في نفسه دون المصدر، كما لا يخفى[1].

وقد حمل صاحب الكفاية كلام أهل المعقول ودعواهم بان المشتق مأخوذ لابشرط والمصدر مأخوذ بشرط لا، على تغاير مفهوميهما سنخاً، وان مفهوم

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المشتق سنخ مفهوم لا يأبى الحمل على الذات ولا بشرط من حيث الحمل دون مفهوم المصدر، فان مفهومه بنحو يأبى الحمل على الذات وبشرط لا[١].

ولكن استشكل المحقق الاصفهاني (رحمه الله): بان من يلاحظ كلام اهل المعقول يجده صريحا في دعوى وحدة مفهوم المشتق ومبدئه، وان الاختلاف بينهما باللا بشرطية وبالشرط لائية، إعتباري لا غير[٢].

وعليه، فلايتصور لدعوى البساطة بهذا المعنى وجه قريب.

وقد ذهب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الى بساطة مفهوم المشتق بمعنى آخر وتصوير غير هذا التصوير[٣]. ومحصل دعواه: ان الموضوع له المشتق سنخ معنى مبهم.

التنبيه الثاني:في ملاك الحمل.

وهو الاتحاد من جهة والتغاير من جهة، وذلك لان مقتضى الحمل هو الهوهوية بين شيئين وبيان ان المحمول هو الموضوع، فمع التغاير من جميع الجهات لايصح فرض كون المحمول هو الموضوع، كما انه مع الاتحاد من جميع الجهات يمتنع الحمل لتقومه بفرض شيئين يكون أحدهما هو الآخر، ومع الاتحاد عن جميع الجهات لاتعدد اصلا فلا محمول وموضوع. ثم ان الاتحاد المفروض في ملاك الحمل ان كان هو الاتحاد مفهوماً وحقيقة سمّي الحمل بالاولي الذاتي، وان كان هو الاتحاد في الوجود مع التغاير في المفهوم سمّي بالحمل الشائع الصناعي، ـ كما أشرنا اليه فيما سبق ـ.

هذا تمام الكلام في ملاك الحمل.

وقـد اشار المحقق صاحب الكفاية الى ما جاء في الفصول من: لزوم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩٥ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهايه الدراية ١ / ٩٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ملاحظة التركيب بين المتغايرين بملاحظتها شيئا واحداً وحمل أحدهما على الآخر[١].

واورد عليه:

اولا: بان هذه الملاحظة توجب عدم صحة الحمل لاستلزامها مغايرة المحمول للموضوع في الكلية والجزئية، اذ الكل والجزء متغايران، فاذا لوحظ المجموع امراً واحداً كان كلا، فحمل أحدهما عليه حمل الجزء على الكل وهو ممتنع للمغايرة بينهما.

وثانيا: انه من الواضح انه لا يلحظ في الموضوع والمحمول الا ذاتها ومعناهما بلا لحاظ شيء آخر معه في جميع القضايا وموارد الحمل[٢].

وقد استشكل كلام المحقق الخراساني من جهتين:

الاولى: لفظية، وهي تعبيره بـ: «لايعتبر»، لان صاحب الفصول لم يفرض اعتبار ذلك في ملاك الحمل، بل صحح به حمل أحد المتغايرين وجودا على الآخر، فكان الأصح التعبير بـ: «لايكفي».

الثانية: فيما اورده اولاً، فان صاحب الفصول لم يفرض حمل أحدهما على المجموع كي يدعى تغاير الكل مع الجزء، بل فرض حمل أحدهما على الاخر، وان هذا اللحاظ يوجب بينهما نوع اتحاد، كما لو قال: «زيد وعمرو واحد»، فان حمل احدهما على الاخر بهذا اللحاظ يؤدي معنى زيد وعمرو واحد كما لا يخفى.

فالاولى ـ كما قيل ـ الا يراد عليه: بان صحة الحمل تابعة لتحقق ملاكه وهو الاتحاد، وطبيعي أن الحمل بذلك تابع لظرف ملاكه، فاذا كان الاتحاد خارجيا صح الحمل في الخارج، واذا كانت الوحدة لحاظية لا خارجية كان ظرف الحمل

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦٢ ـ الطبعه الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وان هذا ذاك في اللحاظ والذهن لا الخارج، اذ لا وحدة بينهما خارجا كي يقال ان هذا ذاك خارجا. فملاحظة المجموع واحدا لا تصحح الحمل في الخارج مع المغايرة، وانما تصحح الحمل في ظرف الوحدة المفروضة وهو الذهن واللحاظ ولا فائدة فيه. فتدبر.

وعلى كل فلايحتاج المقام الى زيادة تحقيق لعدم ترتب الأثر عليه.

التنبيه الثالث: في حمل صفات الباري كالعالم والقادر وصدقها على ذاته المقدسة.

فقد يستشكل صحته من جهتين:

الجهة الاولى: ان الحمل لابد فيه من تغاير المحمول والموضوع. والمفروض ان صفاته جل إسمه عين ذاته فلا تغاير بينهما.

الجهة الثانية: ان المشتق يعتبر في صدقه تلبس الذات بالمبدأ وانتسابه إليها، لاشتماله على النسبة بناء على التركيب كما هو واضح، وعلى جهتها بناء على البساطة، اذ عليه يلحظ كون المبدأ بنحو من اطوار الذات وصفاتها، وهذا يتقوم بفرض النسبة في صدقه وان كانت خارجة عن ذاته.

وبالجملة: فالمشتق انما يصدق في مورد تتحقق فيه النسبة بين المبدأ والذات، وظاهران النسبة تقتضي التغاير والاثنينية كما لا يخفى، فلا تحقق لها بين صفات الباري وذاته، لكون المفروض انها عين ذاته، ولا تغاير بينهما خارجا.

ولاجل ذلك التزم في الفصول بالتجوز او النقل في صفات الله جل شأنه. لكون استعمالها في معناها غير ممكن[١].

وقد تصدى صاحب الكفاية (قدس سره) لدفع الاشكال من جهتيه وعقد لكل منهما تنبيها على حدة ..

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦١ ـ الطبعة الاولى.

فدفع الجهة الاولى من الاشكال: بان صفات الباري عز وجل وان كانت متحدة مع ذاته خارجا ووجودا إلا ان المبدأ يغايرها مفهوما، فان مفهوم العلم يغاير مفهوم الذات المقدسة، وهذا التغاير المفهومي يصحح الحمل بلا اشكال ولاريب، كيف؟ وقد عرفت ان من اقسام الحمل ما كان التغاير فيه بين المفهومين والاتحاد بين الوجودين وهو الحمل الشايع، فلايعتبر التغاير بين الوجودين في صحة الحمل كما لا يخفى[1].

والانصاف ان الأمر كما ذكره، بل لايحتاج الى ذلك أصلا، فان حلّ هذه الجهة أهون من ان يعقد لها تنبيه مستقل وتكون مورد الاهتمام بهذا النحو، ولم تكن كفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات محل الاشكال بحسب الظاهر.

وعلى كل فيكفي في صحة الحمل مغايرة نفس المحمول مع الموضوع ـ كما أشار الى ذلك المحقق الاصفهاني[2] ـ ولا يحتاج الى اثبات مغايرة مبدئه، فان المعتبر هو وجود المغايرة بين المحمول والموضوع لاغير، ومن الواضح ان مفهوم المشتق يختلف عن مفهوم الذات حتى فيما كان مبدؤه متحدا مع الذات مفهوما، نظير: «السواد اسود والوجود موجود».

وعليه، ففي مثل صفات الباريء وان كان المبدأ متحداً مع الذات وجوداً إلا ان المحمول هو الصفة لا المبدأ، والصفة مغايرة للذات، ومغايرتها تكفي في صحة الحمل.

وبالجملة: فاندفاع هذه الجهة من الاشكال في غاية الوضوح، فلاتحتاج الى مزيد بحث وتفصيل كلام.

واما الجهة الثانية: فقد دفعها المحقق صاحب الكفاية ـ بعد التزامه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩٩ ـ الطبعة الاولى.

باعتبار التلبس وقيام المبدأ بالذات في صدق المشتق، ودفع توهم من توهم عدم اعتباره لاجل صدقه في موارد لا يقوم المبدأ فيها بالذات، كالضارب والمؤلم فان الضرب والألم يقومان بالمضروب والمولَم، مع ان صدق الضارب والمؤلِم على من صدر منه الضرب والألم حقيقي لا اشكال فيه ـ: بان انحاء القيام والتلبس تختلف باختلاف انحاء المبادي واطوارها، فتارة: يكون القيام صدوريا. واخرى: حلوليا. وثالثة: بنحو الوقوع عليه. ورابعة: بنحو الوقوع فيه. وخامسة: يكون بنحو الانتزاع. وسادسة: يكون بنحو الاتحاد خارجا. فالقيام على انحاء، ومنه القيام بنحو الاتحاد خارجا كما في صفات الباري تعالى، فان العلم قائم بذاته، لكن قيامه بنحو العينية والاتحاد. وعدم اطلاع العرف على مثل هذا النحو من التلبس وكونه بعيداً عن الأذهان العادية لا يضر صدقها عليه، مع وجود مفهوم صالح للصدق عليه حقيقة ولو بعد الدقة والتأمل العقلي، فان العرف مرجع في تشخيص المفاهيم دون المصاديق وما ينطبق عليه المفهوم[1].

وانت خبير بان ما ذكر صاحب الكفاية من صدق التلبس في صفات الله عز إسمه وتحقق القيام وانه نحو قيام لا يدرك إلا بالدقة، امر لا يعدو هذه الالفاظ ومعانيها، والا فهو غير قابل للتصور والتسليم بعد ان عرفت ان التلبس يستتبع النسبة بين الذات والمبدأ ويتقوم بها، والنسبة تتوقف على وجود إثنينية وتغاير بين المنتسِب والمنتسَب اليه ولا اثنينية بين صفات الله وذاته فلا تتصور النسبة والتلبس بينهما، ففرض وجود التلبس والقيام بنحو خاص وهو القيام بنحو الاتحاد أمر لايسهل التسليم به ولا يعرف كنهه. وما ذكره (قدس سره) أشبه بالفرار عن الاشكال والانحراف به إلى عالم آخر وجهة ثانية. فتامل.

وقد تصدى المحقق الاصفهاني (ره) لدفع الايراد المزبور: بعنوان توضيح

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

عبارة الكفاية: بان من مصححات صدق المشتق عينية المبدأ لتمام ذات الموضوع، كما في صدق الأسود على السواد والموجود على الوجود ، ببيان: ان اتصاف الجسم بالأسود بواسطة أمر خارج عن ذاته يوجب اولوية اتصاف السواد به، لان وجدان الشيء لنفسه ضروري، ومن هذا الباب صدق صفات الكمال والجمال والجلال على ذات الباري عز إسمه، فان مبادئها عين ذاته، وهو نحو من القيام، بل هو أعلى مراتب القيام[١].

والانصاف انه لا يخلو عن شيء من التوقف، فانه ان كان المراد كما قد يظهـر انه لايعتبر في صحة الحمل وصدق المشتق التلبس والنسبة، بل يكفي واجدية الذات للمبدأ، فما ذكره من ضرورة واجدية الشيء لنفسه لايكاد يتعقل، فان الظاهر من الواجدية عرفا كونها اضافة خاصة تتقوم بالواجد والموجود، وظاهران الاضافة بطبعها تقتضي الاثنينية، فلامعنى لان يقال ان الشيء واجد لنفسه، بل ـ اذ هو عين نفسه ـ فواجديته لنفسه لامحصل لها. وعليه، فالتخلص عن الايراد بما ذكر لايتحقق، اذ ما ذكر يقتضي الاثنينية ايضا.

وقد تصدى السيد الخوئي (دام ظله) لتصحيح اعتبار الواجدية في صحة الحمل وعدم اعتبار التلبس بتقريب: ان التلبس بمعنى قيام العرض بمعروضه غير معتبر بلا اشكال، ضرورة صحة صدق المشتقات الاعتبارية مع عدم كونها من الاعراض وليست بقائمة بالذات قيام العرض بمعروضه، فلابد أن يكون المصحح للصدق واجدية الذات للمبدأ كي تشتمل المبادىء الاعتبارية، بل جاء في تقريراته: ان المراد من التلبس هو ذلك، ثم ذكران واجدية الذات لنفسه ضرورية[٢].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٩٢ ـ الطبعة الاولى.

ولا يخفى ان ما ذكره انما يتم لو دار الأمر بين التلبس بمعنى قيام العرض بمعروضه والواجدية بحيث لم يكن هناك واسطة، اذ نفي احدهما يعين الآخر قهـراً، ولكن الامر ليس كذلك، اذ يمكن ان يؤخذ في تصحيح الحمل وجود النسبـة والـربط بين المبـدأ والـذات فيعم المبادئ الاعتبارية ولا يرجع الى الواجدية، فنفي أخذ التلبس بذاك المعنى لا يعين الواجدية كما لا يخفى. بل يمكن اعتبار التلبس ولكن بمعنى قيام المبدأ بالذات لا قيام العرض بمعروضه، فيعم ايضا الاوصاف الاعتبارية.

ثم ان ما ذكر في كلام العَلَمَين من تصحيح الحمل بواجدية الذات للمبدأ بنحو واجدية الشيء لنفسه وكونه من الحمل اتحاد الواجدية يمكن ان يورد عليه:

اولا: ان مقتضاه صحة حمل المشتق على ما يدل على المبدأ في جميع الموارد، مع انه لايصح ان يقال: « القيام قائم، والعلم عالم، والضرب ضارب» ونحو ذلك.

وثانيا: ان المدار في تشخيص مفاهيم الالفاظ على الفهم العرفي، والعرف يفهم من المشتق الواجدية المتقومة باثنين، والحاصلة بين أمرين، ولا يفهم منه ما يعم واجدية الشيء لذاته ولو كان هذا ناشئاً عن عدم ادراكه لها، وهذا ليس من الـرجـوع الى العـرف في تشخيص المصاديق بل من الرجوع إليه في تعيين المفاهيم. فلاحظ.

وبالجملة: ما ذكره لايرجع الى محصل.

والذي يتحصل: انه لم يتم لدينا وجه لدفع الاشكال في صدق صفات الباري على ذاته حقيقة، لعدم النسبة والربط لعدم التغاير بين الذات والصفات، فلامحيص عن الالتزام بما التزم به صاحب الفصول من كون استعمالها بنحو المجاز او النقل.

نعم يبقى هنا ايرادان:

الاول: ما ذكره صاحب الكفاية على الالتزام بالنقل، من لزوم الالحاد او التعطيل، وذلك لان المعنى الذي يراد استعماله فيه، اما ان يكون المعنى العرفي المفهوم كمن ينكشف لديه العلم في عالم، او ما يقابله كالجهل، او لا يراد بها أي معنى.

فالاول، هو المدعىٰ والمفروض انه لا يقول به. والثاني، يستلزم نسبة الجهل اليه تعالى وهو محال. والثالث، يستلزم ان يكون اللفظ صرف لقلقة لسان[1].

ولا يخفى ان هذا الايراد انما يتأتى لو اراد صاحب الفصول بالنقل نقل المادة، اما لو كان مراده نقل الهيئة وانها تستعمل في معنى آخر غير المعنى الموضوعة له لم يلزم ما ذكر، فان المبدأ يراد به معناه، وهو من ينكشف لديه العلم، وإنما التصرف في الهيئة، فانها هي مورد الاشكال.

الثاني: ان التجوز لا يتصور في الحروف، اذ الموضوع له فيها هو النسبة والربط وهو من سنخ الوجود، فاذا لم يستعمل فيه الحرف واستعمل في غيره، فاما ان يكون الغير من المعاني الحرفية او من المعاني الاسمية، فعلى الاول يعود الاشكال. وعلى الثاني لاعلاقة بين المعنين كي تصحح الاستعمال للتغاير الموجود بينهما، مضافا الى خروج الحرف عن كونه حرفا.

والجواب: انه لا ملزم لان يكون المجاز في الكلمة كي يورد ما ذكر، بل يمكن ان يكون المجاز في الاسناد، بمعنى ان يكون في اسناد الصفة الى الذات مسامحة وتجوز، مع استعمالها هيئة ومادة في معناها الموضوع له.

وبالجملة: يتعين الالتزام بما التزم به صاحب الفصول، ولا محذور فيه عقلا. والله العالم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تذييل: عقد صاحب الكفاية في آخر مبحث المشتق امرا لم يتضح المراد به والأثر منه وعبارته لا تخلو من ارتباك وتهافت، اذ قال اولا: «الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة...بل يكفى التلبس به ولو مجازا كما في الميزاب الجاري»، ثم قال بعد ذلك: «فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وان كان مبدؤه مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازي»[1]. اذ ظاهر العبارة الاولى عدم اعتبار التلبس بالمبدأ حقيقة في جري المشتق على الذات حقيقة. وظاهر العبارة الثانية انه لايعتبر في صدق المشتق في نفسه وبما انه مشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدأ، بل يكون التجوز في الاسناد لا في الكلمة، نظير اسناد الجريان بما له من المعنى الى الميزاب.

وعلى كل فليس ما افاده أخيراً بذي افادة وأثر فلا يهمنا تحقيقه والبحث فيه. والله ولي السداد والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

تم بحث المشتق درساً وحضوراً يوم السبت ٣٠ رجب سنة ١٣٨٤ هـ. وقد تم تسويده يوم الثلاثاء ٣ شعبان سنة ١٣٨٤ هـ. ويأتي الكلام بعده في مبحث: «الأوامر» ونستمد من الله تعالى العون.

* * *

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأوامر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأوامر

الكلام في مطالب:

المطلب الاول:في مادة الأمر.

ولاجل تحقيق الحال فيها يتكلم في جهات:

الجهة الاولى:في معنى الأمر لغة وعرفاً واصطلاحاً.

وقد ذكر صاحب الكفاية: بانه ذكر له معان عديدة، كالطلب. والشيء. والشأن. والغرض. والحادثة. والفعل، إلا انه (قدس سره) استشكل كون هذه كلها من معاني الأمر، وادعى أن عدّ بعضها من معانيه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، بمعنى: انه لم يستعمل في الموارد ألتي يستشهد بها في المفهوم، بل يراد منه ما هو مصداق المفهوم، ولكن لا بما انه مصداق المفهوم فيتخيل انه مستعمل في المفهوم وموضوع له، فمثلا قوله: «جئت لأمر كذا» لم يستعمل لفظ الامر في مفهوم الغرض كما قيل. بل اللام دلت على الغرض لكونها تعليلية، وانما استعمل في مفهوم آخر كان هذا بدلالة اللام مصداقا للغرض. ونحوه غيره، ومن هنا خطأ صاحب الفصول حيث التزم بان لفظ الامر حقيقة في الطلب والشأن[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية تعبير صاحب الكفاية عن الاشتباه المزبور بانه من اشتباه المفهوم بالمصداق، ببيان: ان اشتباه المفهوم بالمصداق انما يكون في مورد يوضع اللفظ للمصداق بما انه مصداق وبما هو كذلك ويستعمل فيه مع هذا اللحاظ، فيدعى وضعه للمفهوم كما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع، فيدعى وضعه للغرض بالحمل الاولي. اما مع عدم الوضع للمصداق فلايكون ادعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بين المفهوم والمصداق. والحال في المعاني المذكورة كذلك، اذ لم يوضع اللفظ لمصاديقها جزماً. فالمتجه على هذا: التعبير بالاشتباه، لاغير[1].

وأنت خبير بان هذا التعبير كما يمكن ان يراد به ما ذكره المحقق الاصفهاني يمكن ان يراد به ما قصده المحقق الخراساني، اذ يصح التعبير به عن دعوى الوضع للمفهوم مع استعماله في المصداق لتخيل استعماله في المفهوم. ويكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق في مقام الاستعمال الذي لوحظ طريقا لمعرفة الوضع.

وبالجملة: ليس في وضع التركيب المذكور ما يعين كون مفاده ما ذكره الاصفهاني، بل هو تركيب يمكن ان يقصد منه ما يتلاءم معه. فلاحظ، والامر سهل، لان الايراد أدبي لا جوهري علمي.

ثم ان صاحب الكفاية بعد هذا لم يستبعد كون الأمر موضوعا للطلب في الجملة ـ يعنى بلا تعيين كونه الوجوبي او الاعم او غير ذلك من الخصوصيات التي يتكلم في أخذها فيه ـ وللشيء وحقيقة فيهما[2].

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني: بان وضع الامر للشيء يقتضي

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مرادفتها الموجب لصحة استعمال كل منهما في كل موضع يستعمل فيه الآخر، مع ان الامر ليس كذلك، فان هناك موارد يستعمل فيها الشيء ولا يستعمل فيها الامر، كالأعيان الخارجية، فانه لا يقال: «رايت أمراً» إذا رأى فرسا، مع انه يقال: «رأيت شيئا» فان الامر يختص في صدقه بالصدق على الافعال. كما ان من موارد استعمال الأمر مالا يحسن ارادة الشيء فيه كقولك: «امر فلان غير مستقيم»،فأنه لا يحسن أن يقال: « شيء فلان غير مستقيم»[١].

واختار المحقق النائيني (قدس سره): ان معنى الأمر هو الطلب والواقعة ذات الأهمية في الجملة، ثم تدرّج وأدعى امكان القول بان الأمر بمعنى الطلب من مصاديق الواقعة ذات الأهمية، لان الطلب من الامور ألتي لها اهمية. وعليه فللأمر معنى واحد يندرج فيه الكل، وهو الواقعة ذات الاهمية، وهو ينطبق تارة على الطلب. وأخرى على الغرض. وثالثة على الحادثة. وهكذا. نعم هو لايستعمل في الجوامد بل في خصوص الافعال والصفات. وقد ذكر (قدس سره) بان تصوير الجامع القريب بين الجميع وان كان صعبا، لكننا نرى بالوجدان ان الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد، فيكون الاشتراك اللفظي أبعد[٢].

ولكن الانصاف يقتضي عدم تمامية ما ذكر، اذ يرد عليه:

اولا: انه من الواضح استعمال لفظ الامر فيما لا اهمية له من الوقائع بلالحاظ عناية وعلاقة ولا وجود مسامحة بحسب النظر العرفي، فيقال: «هذا الامر لا اهمية له»، فدعوى كون الموضوع له هو الواقعة ذات الاهمية ممنوعة.

وثانيا: ان لفظ الامر يجمع بنحوين: الاول: بنحو اوامر. والآخر: بنحو امور. وهذا التعدد يكشف عن تعدد معنى الأمر بحيث يختلف الجمع لاختلاف

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٨٦ ـ الطبعة الاولى.

المعنى المقصود، فدعوى وحدة معنى الأمر ممنوعة. فلاحظ.

وقد ذهب المحقق العراقي (رحمه الله) الى ان لفظ الامر له معنييان:

احدهما: عبارة عن مفهوم عرضي عام مساوق لمفهوم الشيء والذات من جهة كونهما من المفاهيم العامة العرضية، ولكنه اخص مما يساوقه من هذين العنوانين، وهو بهذا المعنى من الجوامد يجمع بنحو: «امور».

والآخر: ما يساوق الطلب المظهر بالقول او بغيره من كتابة او اشارة، لامطلق الطلب ولو لم يظهر، ولا مطلق إظهاره ولو لم يكن في الواقع طلب، وهو بهذا المعنى من المشتقات فيصلح الاشتقاق منه إسماً او فعلا، فيقال: أمر يأمر فهو آمر. ويجمع بنحو: «أوامر»[1].

ولا يخفى انه لا يرد عليه ما ورد على صاحب الكفاية، لالتزامه بأخصية معنى الامر عن مفهوم الشيء، بل هو مفهوم آخر يشارك مفهوم الشيء في كونه مفهوما عاما عرضيا لاغير. كما لا يرد عليه ما ورد على المحقق النائيني من تعدد الجمع، لالتزامه بتعدد المعنى المستتبع لتعدد الجمع. وقد التزم المحقق الاصفهاني (رحمه الله) بوحدة معناه، وانه بمعنى الطلب والارادة، وهو بهذا المعنى يصدق على التكوينيات، فانها متعلقة لارادة الله التكوينية ومشيئته الالهية فيطلق عليها لفظ المصدر، ويكون بمعنى المفعول بمعنى ان المقصود بالامر فيها المراد. فيطلق على الاعيان الخارجية بلحاظ هذا المعنى. ثم انه (قدس سره) تعرض لابطال ما قيل من ان معنى الأمر هو الفعل. ببيان: ان الموضوع له اما ان يكون مفهوم الفعل وما هو بالحمل الاولي فعل. او يكون مصداقه وما هو بالحمل الشائع فعل. اما الاول: فهو واضح المنع لوضوح عدم مرادفة الامر للفعل، فليس امر وفعل بمعنى واحد لا محالة، واما الثاني: فالوضع لذوات المصاديق بلا جهة جامعة بينها،

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ١٥٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

كالاكل والشرب والقيام وغيرها سخيف جداً ولا يلتزم به احد.

والجهة الجامعة بين افراد الفعل بما هي كذلك ليست إلا حيثية الفعلية المتقومة بقابلية تعلق الأرادة بها، فانها هي الجهة الفارقة بين الافعال والصفات. وعليه فيكون اطلاق الامر عليها من جهة قابليتها لان تكون مورداً للارادة فيطلق لفظ الأمر بمعناه المصدري المبنى للمفعول على الافعال، كما يطلق المقصد والمطلب على ما يقع في معرض القصد والطلب وان لم يكن هناك طلب ولا قصد.

وبالجملة: فالامر في جميع استعمالاته بمعنى واحد، وهو الارادة والطلب، لكنه يستعمل في متعلق الارادة بمعنى المفعول.

يبقى اشكال اختلاف الجمع. ويدفع: بان الامر حين يطلق على الافعال لايلحظ فيه تعلق الطلب بها تكوينا او تشريعا فعلا، بل لا يلحظ الا قابليتها لذلك، فيكون اللفظ متمحّضاً في معناه الاصلي الجامد، فيجمع على وزن امور كما هو الغالب فيما هو على هذا الوزن، بخلاف اطلاقه على الطلب، فان الطلب فعلا ملحوظ فيه كيف؟ وهو المستعمل فيه، فلا يتمحض في معناه الاصلي فيجمع على وزن أوامر.

ثم انه (قدس سره) بعد تحقيق هذا بتفصيل إختصرناه، ذكر ان تحقيق الحال لا اثر فيه ولا طائل تحته فالاقتصار على هذا المقدار متعين واولى[1].

ومن الـواضح ان مرجع ما ذكره (قدس سره) الى عدم الملزم للالتزام بتعدد المعنى للامر بنحو الاشتراك اللفظي، مع امكان فرض معنى واحد له بلا ورود أي إشكال.

وما ذكره لا أرى فيه خدشاً، فلا ضير في الالتزام به فتدبر.

هذا كله في بيان المعنى اللغوي والعرفي. اما المعنى الاصطلاحي: فقد

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٤ ـ الطبعة الاولى.

نقل صاحب الكفاية بانه موضوع في الاصطلاح للقول المخصوص، واستشكل صاحب الكفاية بانه على هذا لا يكون معنى الأمر حدثياً بل جامداً. فلا يصح الاشتقاق منه، مع ثبوت الاشتقاق الظاهر كونه بلحاظ ما له من المعنى عندهم، وذلك يتنافى مع دعوى أنّ معناه القول المخصوص. ثم ذكر انه يمكن ان يراد بان المعنى الاصطلاحي للامر هو الطلب بالقول لا نفس القول، وانما ذكر القول فقط تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه.

وبعد ان ذكر هذا، أفاد ان تحقيق المعنى الاصطلاحي غير مهم، بل الامر سهل، اذ لا مشاحة في الاصطلاح، وانما المهم تحقيق معناه العرفي ليحمل عليه الاستعمال الوارد في الآيات والروايات مع عدم القرينة على التعيين[1].

. ثم انه (قدس سره) ذكر انه قد استعمل في غير واحد من معانيه. وهو بظاهره يتنافى مع ما تقدم منه من انه حقيقة في خصوص الطلب والشيء، فلاحظ. والأمر سهل كما ذكر فلنكتف بهذا المقدار، فالتطويل بلاطائل.

الجهة الثانية:في أخذ العلوّ او الاستعلاء في معنى الأمر.

لا اشكال في ان الطلب الموجه من طرف ـ شخص ـ الى آخر بلا علوّ ولا استعلاء لايعد عرفا أمراً، بل يسمى التماسا المرادف بالفارسية لـ: «خواهش». وانما الاشكال في أن الطلب الذي يكون معنى الأمر هل هو الطلب مع خصوص العلوّ، او مع خصوص الاستعلاء، أو احدهما؟.

ادعى صاحب الكفاية: بان الامر هو خصوص الطلب من العالي. واستدل على دعواه بظهور ذلك عرفا، وان الطلب من العالي ولو كان مستخفضاً لجناحه يُعد امراً[2].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقـد يستـدل على كفاية الاستعلاء في تحقق الامر وعدم اعتبار العلو بتقبيح الطالب السافل من العالي وتوبيخه، وهو قد يقرب بوجهين:

احدهما: ان نفس التوبيخ كاشف عن كون الطلب امرا، اذ أمر السافل العالي قبيح.

والآخـر: اطـلاق الامر على طلبه في مقام التوبيخ بقولهم: «لم تأمره؟»، فانه كاشف عن كون طلبه أمرا ، اذ الظاهر كون الاستعمال حقيقيا وبما له من المعنى لا مجازياً.

ولكن كلا الوجهين مدفوعان:

اما الاول: فلان التوبيخ لم يكن على الأمر، بل على استعلائه على من هو أعلى منه واثبات ما ليس له من المقام لنفسه، لاعلى نفس الأمر.

ومنه يتضح اندفاع الوجه الثاني، فان اطلاق الامر على طلبه جرياً على اعتقاده وبنائه لا حقيقة. فان الطالب السافل يدعى لنفسه مقام الآمر والامر. فيجرى في مقام توبيخه على مجرى بنائه ويوبخ على ما هو أمر بنظره. كما يقال لمن يدعي الاعلمية وهو ليس كذلك: أيها الأعلم بين هذه المسالة بوضوح. فلاحظ.

وانت خبير بان تحقيق هذه الجهة لا اثر له اصلا، لان الامر الذي نبحث فيه ما يصدر من المولى جل شأنه وهو مستجمع للعلو والاستعلاء كما لا يخفى. وانما تعرضنا لها تبعا لصاحب الكفاية فالدقة فيها غير لازمة.

وانما الامر الذي لابد من التنبيه عليه: ان مطلق الطلب من العالي لا يسمى أمراً، وانما هو خصوص الطلب الصادر منه بحسب مقام مولويته او علوه دون ما يصدر منه بغير لحاظ هذه الجهة، كالتماسات الملوك لاخوانهم او لغيرهم لابنحو الأمر المستتبع لغضبهم وعقابهم، فانها لاتسمى أوامر بلااشكال.

الجهة الثالثة:قد عرفت ان الأمر بمعنى الطلب من العالى، فهل هو

خصوص الطلب الالزامي والذي يكون بنحو الوجوب، او الأعم منه ومن الطلب الندبي، او أنه خصوص الطلب الندبي.

ذهب صاحب الكفاية الى الاول وان لفظ الامر حقيقة في الوجوب، مستدلا على ذلك: بانسباقه عند اطلاقه. وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة امره. وأيده ببعض الاستعمالات التي نوقش في دلالتها في الكتب المطولة، ولذلك جعلها تاييداً ومقربا لا دليلا وشاهدا.

وانكر الاستدلال على الوضع للاعم بصحة تقسيم الأمر للوجوب والندب، فيقال: الامر وجوبي وندبي. بانه انما يكون دليلا على إرادة الأعم من لفظ الامر في مقام التقسيم ومن اللفظ المستعمل، والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز.

كما انكر الاستدلال على الوضع للاعم بان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهي فعل المأمور به. بان المراد من المأمور به ان كان معناه الحقيقي، فالكبرى ممنوعة لاختصاص الامر بالوجوب. وان كان الاعم من معناه الحقيقي، فالكبرى وان سلمت لكن لاتفيد في اثبات المدعى[1].

ولكن الانصاف: ان صحة التقسيم الى الايجاب والندب انما يكون بلحاظ مااللامر من معنى عرفي لا بلحاظ ما يستعمل فيه اللفظ حال التقسيم. وعليه، فهو دليل على كون اللفظ موضوعاً للاعم من الطلب الوجوبي والندبي.

ولكن يعارض هذا الدليل بدواً صحة مؤاخذة العبد بمجرد مخالفة الأمر، فانه ظاهر في ظهور الأمر في الوجوب.

ويمكن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الأمر للاعم مع الالتزام بانه ينصرف مع عدم القرينة الى الطلب الوجوبي والالزامي وينسبق اليه. فيتحفظ على

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ظهـور كلا الأمرين المزبورين ـ أعني التقسيم والمواخذة ـ، وتكون النتيجة موافقة لمدعىٰ صاحب الكفاية وان خالفناه في المدعىٰ والموضوع له. فتدبر.

الجهـة الـرابعـة:هـل الموضوع له لفظ الامر هو الطلب الحقيقي او الانشائي، او الحقيقي المنشأ بقول او بغيره من كتابة او اشارة؟.

التحقيق كونه موضوعا للطلب الانشائي ولو لم يكن طلب حقيقي، وهو مختار صاحب الكفاية[1]. لوضوح عدم صدق الامر على مجرد حصول الطلب في النفس لو علم به بلا اظهـار له انشاء، كما انه يصدق بلامسامحة على الاوامر الأمتحانية، مع عدم ثبوت الطلب فيها حقيقة.

ولابد من التنبيه على امرين:

الامر الاول: ان الامر اذا كان موضوعا للطلب الانشائي ـ كما اختاره صاحب الكفـاية وهو الظاهر ـ، امتنع انشاء الطلب بلفظ الامر حقيقة، لان الطلب الانشائي هو الطلب المنشأ باللفظ والموجود بوجود إنشائي بواسطته، وهـذا غير قابل للانشاء ثانياً، اذ ما هو موجود لايقبل الايجاد، وانما الانشاء والوجود الانشائي يطرء على ذات المعنى ونفس المفهوم. وعليه، فاذا كان لفظ الامر موضوعا للطلب الموجود في عالم الانشاء ـ بأي معنى اريد من الانشاء ـ امتنـع ان يستعمل في انشاء الطلب حقيقة، لانه يستلزم انشاء الطلب المنشأ ويكون معنى: «أمرتك» انشاء الطلب المنشاء وقد عرفت امتناعه.

ونظير هذا الامر يورد على تعريف البيع: بانه تمليك انشائي، فانه يقتضي عدم صحة انشاء التمليك بلفظ البيع، كقوله: «بعت»، لان التمليك الانشائي الذي هو معنى البيع غير قابل للانشاء.

وقد غفل من وجّه تعريف الشيخ للبيع في مكاسبه: بانه انشاء التمليك

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بكون مراده كون البيع هو التمليك الانشائي لا انشاء التمليك، لعدم قابلية الانشاء للانشاء، لانه عبارة عن استعمال اللفظ في مقام ايجاد المعنى ـ اعتباراً او انشاء ـ او نفس ايجاد المعنى، وهو بذلك غير قابل للانشاء، بل لا معنى لانشائه ـ كما لا يخفى ونبهنا عليه في بيان الاشكال في وضع لفظ المعاملة للسبب[١] ـ غفل من وجه كلام الشيخ (رحمه الله) بذلك عن ورود عين الاشكال على ما وجّهه به، اذ عرفت ان التمليك الانشائي غير قابل للانشاء كالطلب الانشائي، وعليه فيشكل انشاؤه بلفظ البيع كما يقع كثيراً.

والطريق الى التخلص عن هذا الايراد ينحصر في احد امرين:

احدهما: الالتزام بان لفظ الامر والبيع ونحوهما مستعمل في مقام الانشاء في ذات المعنى كالطلب والتمليك بلا أخذ خصوصية انشائه فيه، وان وضع اللفظ للمعنى مع الخصوصية، فتكون هذه الاستعمالات مجازية.

والآخر: التنزل عن دعوى وضع اللفظ للطلب الانشائي او التمليك الانشائي، والتزام ان الموضوع له لفظ الامر هو مفهوم الطلب، أعم من كونه حقيقيا او انشائيا، وان الموضوع له لفظ البيع هو كلي التمليك سواء كان حقيقيا او انشائيا. نعم ينصرف اللفظ الى الفرد الانشائي من الطلب والتمليك، لكنه مع عدم القرينة فهو مستعمل فى مقام الانشاء في معناه الحقيقي، وهو نفس المفهوم، ولا ينصرف في هذا الحال الى الفرد الانشائي، لان استعماله في مقام الانشاء بضميمة عدم امكان انشاء المنشأ قرينة قطعية على عدم ارادته. وعليه فيلتزم بانصرافه الى الفرد الانشائي فى مقام الاخبار لا في مقام الانشاء لوجود القرينة في هذا المقام المانعة عن الانصراف. فتدبر.

وعلى كل فالاشكال متين، وهذان الطريقان فرار منه والتزام بوروده كما

---

(١) راجع ١ / ٢٧٦ من هذا الكتاب.

لا يخفى.

الامر الثاني: فيما يتعلق بعبارة الكفاية في المقام لظهور وجود تهافت بين صدرها وذيلها.

وبيان ذلك: انه (قدس سره) ادعى ان الطلب الموضوع له لفظ الامر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يحمل عليه الطلب المطلق بالحمل الشائع الصناعي، بل هو الطلب الانشائي الذي لا يحمل عليه الطلب بقول مطلق بالحمل الشائع، بل يحمل عليه الطلب الانشائي. ثم ذكر انه لو أبيت الاّ عن كونه موضوعا لمطلق الطلب الأعم من الحقيقي والانشائي، فلا اقل من دعوى انصرافه الى الطلب الانشائي، كما ان لفظ الطلب ينصرف إليه[1].

فان الذي يظهر من صدر العبارة ان للطلب مفهوما لايشمل الطلب الانشائي، ولذلك لايحمل عليه بالحمل الشائع لانه ليس فرده، وهذا ينافي ما جاء في العبارة الاخرى من انصرافه الى الطلب الانشائي، اذ مع عدم كونه من افراده كيف ينصرف إليه؟!. فان الانصراف فرع فردية المنصرف اليه للمفهوم الكلي كما لا يخفى. ثم انه اذا لم يحمل عليه بقول مطلق عرفا، فكيف ينسبق عنه الى الذهن؟.

وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه العبارة ورفع ما يظهر من التهافت هو: ان الحمل الشائع الصناعي ينصرف عرفا الى ما كان الاتحاد بين المحمول والموضوع في الوجود الخارجي الا ما قامت القرينة فيه على كون الاتحاد في غير الخارج، بل نسب الى صدر المتألهين: القول بان ملاكه الاتحاد في الخارج.

وعليه، فلايحمل المفهوم على فرده غير الخارجي مع كونه فرداً له. وبما ان الطلب الانشائي ليس موجوداً خارجاً فلايحمل عليه الطلب المطلق، وانما يحمل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

على الطلب الحقيقي لانه وجوده الخارجي.

واما الانصراف فهو لا يرتبط بعالم الحمل والصدق، وانما هو يرتبط بعالم اللفظ واستعماله، فيجوز ان ينصرف اللفظ الى الفرد الانشائي لكثرة استعماله فيه، ولو لم يصح حمل المفهوم عليه.

وبالجملة: صحة الحمل لاترتبط بالاستعمال، بل بالملاك الواقعي للحمل، بخلاف الانصراف فان ملاكه كثرة الاستعمال ولو كان مجازيا. فالانفكاك بينهما جائز. فلاحظ وتامل.

الى هنا ينتهي الكلام في جهات مادة الامر.

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الطلب والارادة

اقحم صاحب الكفـاية مبحث الـطلب والارادة، وحـديث اتحادهما وتغايرهما، في البحث عن مادة الامر، وقد انتقل اليه بنحو واضح التكلف. فانه بعد ما انتهى من الحديث عن مادة الامر، وان الطلب الموضوع له لفظ الامر هو الانشائي، او انه هو المنصرف اليه من لفظ الامر كما انه المنصرف من لفظ الـطلب، ذكـران الامـر في لفظ الارادة بالعكس، فان المنصرف منها الارادة الحقيقية، وهو الذي اوجب ايهام تغايرهما ذاتا، فقيل به ثم بدأ بذكر ما اختاره في المقام، والاستدلال عليه بشكل مفصل.

وعلى كل فقد تبعه في هذا المبحث سائر الاعلام ممن تأخر عنه، فاللازم متابعتهم والبحث في هذا الموضوع.

وقد اختار صاحب الكفاية اتحاد الطلب والارادة مفهوما وانشاء وخارجا، بمعنى ان مفهـوم الارادة عين مفهوم الطلب، والارادة الانشائية عين الطلب الانشـائي، وواقع الارادة عين واقع الطلب، ولا فرق بينهما ذاتا ووضعاً، وانما الفرق بينهما لفظي لا اكثر، فلفظ الطلب ينصرف الى الطلب الانشائي ولفظ الارادة ينصـرف الى الارادة الحقيقية. وقد نسب (قدس سره) هذا الرأي الى المعتزلة، ونسب دعوى تغايرهما إلى الأشاعرة[1].

وتحقيق المقام: انه قد قيل: ان النزاع يمكن ان يكون بانحاء ثلاثة:

الاول: ان يكون في ثبوت صفة نفسانية او فعل نفساني غير الارادة عند

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الامر بشيء. وهو بهذا النحو يكون عقلياً.

الثاني: ان يكون النزاع في ان مدلول الامر هل هو الارادة والطلب متحد معهـا، او منـطبق على الكاشف عنها كي يكون الصيغة كاشفة عن الارادة، فيترتب عليه ما يترتب على احراز ارادة المولى، اولا فتكون الصيغة كاشفة عن الـطلب المغـاير للارادة، فلايترتب عليها ما يترتب على احراز ارادة المولى. والمسالة بهذا النحو تكون أصولية.

الثالث: ان يكون النزاع فى مرادفة لفظ الطلب للفظ الارادة بلانظر الى ثبوت صفة اخرى فى النفس ولا الى مدلول الصيغة. والمسألة بهذا النحو تكون لغوية محضة.

وعليه فالكلام يقع في الانحاء الثلاثة:

اما في ثبوت صفة اخرى نفسانية غير الارادة، فقد التزم به الاشاعرة، وعـبروا عنهـا بالكلام النفسي في الجمل الاخبارية وبالطلب في الانشائيات. ومنشأ التزامهم بثبوت هذه الصفة في النفس هو: انه مما لا ريب فيه ان الله جلّ إسمه يطلق عليه متكلم ويوصف بالتكلم كما يوصف بالعلم والارادة وغيرهما. وبما ان صفاته جلّ شأنه عين ذاته وجوداً لزم ان تكون قديمة كقدم ذاته. فيلزم ان يكـون الكـلام الموصوف به الله قديما، فيمتنع ان يراد به هو الكلام اللفظي لوضوح حدوثه وتصرمه فليس هو بقديم، فلابد ان يكون امراً قديما في نفس المولى كشف عنه الكلام اللفظي، فهناك صفة اخرى في النفس غير الأرادة هي الكلام النفسي، لانه يوصف بهما فيقال: مريد ومتكلم، وهو يقتضي المغايرة. ومن هنا قال شاعرهم:

«ان الـكـلام لفـي الفؤاد وانـما جعـل اللسـان على الفؤاد دليلا»

فالكلام اللفظي كاشف عن وجود صفة نفسانية من سنخه وحاكٍ عنها، سواء

كان اخباريا او انشائيا. وعليه ففي مورد الأمر والانشاء تكون في النفس صفة غير الارادة يحكي عنها الكلام اللفظي الانشائي، فعبر عنها الاشاعرة بالطلب لانها من سنخ الكلام اللفظي، وبذلك يختلف الطلب عن الارادة ذاتا وحقيقة.

هذا هو الاساس في ذهاب الاشاعرة الى تغاير الطلب والارادة، كما قيل.

والاشكال فيه واضح: فان ما ذكروه انما يتم لو كان التكلم من صفات الذات لاتحادها مع الذات المستلزم لقدمها.

ولكنه ليس كذلك، بل هو من صفات الفعل التي يصح سلبها عن الذات في حين مّا، وهو الفارق ـ كما قيل ـ بينها وبين صفات الذات، كالرازق والخالق، وهي لا يلزم ان تكون قديمة لعدم اتحادها مع الذات، بل هي حادثة ولذلك يقال: «خلق الله زيداً الآن، ورزقه كذا فعلا»، ولم يكن كل من الخلق والرزق قديما كما لا يخفى، فالكلام كذلك. وعليه فلايمتنع ان يراد من الكلام هو الكلام اللفظي، ولا موجب للالتزام بثبوت الكلام النفسي.

بل قيل: بامتناع الالتزام بالكلام النفسي وانه صفة من صفات النفس غير الارادة، لإقامة البرهان في محله على تعيين الكيفيات النفسانية وتحديد صفات النفس وامتناع غيرها، وليس منها الكلام النفسي[1].

ولا موجب لذكر الدليل وملاحظة صحته او سقمه.

وانما نقول: انه على تقدير تسليم الدليل على امتناع وجود صفة نفسانية غير الارادة والعلم وغيرهما مما قيل بانحصار الكيفيات النفسانية فيه، فيمكننا الالتزام بالكلام النفسي، لا على ان يكون من صفات النفس، بل يكون من افعال النفس ومخلوقاتها وموجوداتها، فان النفس لها قابلية ايجاد الصور وحمل أحدها على الاخرى، والحكم بان هذا ذاك والتصديق والجزم به، فان هذا مما لا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٩ ـ الطبعة الاولى.

ينكره أحد، فان كل شخص حين يحمل المحمول على الموضوع خارجا، لابد له من لحاظ الموضوع والمحمول والجزم بان هذا ذاك في نفسه، والبناء على ذلك، والتصديق به، وكل من التصور والجزم او الحمل او الحكم ـ بأي لفظ يعبر عما يجده في النفس حال الحمل ـ من موجودات النفس ومخلوقاتها. وقد اشار الى هذا المعنى أميرالمؤمنين (ع) في قوله: «كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم مردود إليكم»[1].

وعليه، فيمكن ان يدعى كونه كلاما نفسياً مدلولا للكلام اللفظي.

والاشكال فيه: بان الموجود الخارجي او الذهني غير قابل للمدلولية وانما هي شأن الماهيات، لان المدلولية مرجعها الى انتقال المعنى الى الذهن بواسطة اللفظ والموجود غير قابل للانتقال، كما تقدم من ان المماثل لا يقبل المماثل والمقابل لايقبل المقابل.

يمكن التخلص عنه: بان استعمال اللفظ وارادة الموجود الخارجي منه كثيرا ما يقع في الكلام، كاستعمال الاعلام او استعمال اللفظ الموضوع للكلي وارادة فرد منه معين. ويصحح ذلك: بان الموضوع له والمدلول للفظ هو نفس الماهية الكلية او الجزئية وارادة الفرد المعين والموجود المتميز بالتطبيق. فليكن ما نحن فيه كذلك، فالكلام اللفظي يكون دالا على نفس المفهوم وذاته لا بما انه موجود وارادة ما هو موجود في النفس منه من باب التطبيق لا الاستعمال والكشف والحكاية.

وعليه، فالالتزام بوجود فعل للنفس يسمىٰ بالكلام النفسي، وهو الجزم والحكم، ويكون مدلولا للكلام اللفظي، لا نرى فيه محذوراً.

ولكن ما ذكرناه يختص بالجمل الخبرية كما لا يخفى، اذ الحكم والتصديق

---

(١) والكلام للامام محمد الباقر (عليه السلام) كما في حق اليقين ١ / ٤٧ للسيد الشبر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يرتبط بالاخباريات، فالالتزام به لا ينفع الاشاعرة فيما رتبوه عليه من تغاير الطلب والارادة، فانه يتوقف على ثبوته في الانشائيات.

ولكن الالتزام في الانشائيات بوجود صفة نفسانية او فعل للنفس غير الارادة ونحوها يكون مدلولا للكلام اللفظي ويعبر عنه بالكلام النفسي مشكل، بل ممنوع، لان القوم ما بين منكر لوجود صفة في النفس غير الارادة ومقدماتها من تصور الشيء والجزم بفائدته وغيرهما. ومدّعٍ لوجود صفة اخرى تتوسط الارادة والفعل عبر عنها بالاختيار وسمّاها بالطلب.

وبيان ذلك:ان معظم الفلاسفة او كلهم يدعون بانه ليس في النفس غير الارادة ومقدماتها التي يحصل بها الفعل، فلا واسطة بين الفعل والارادة وليس لهم شاهد على ما ذهبوا إليه سوى دعواهم الوجدان، وان كل من يراجع وجدانه يرى انه لا يحصل لديه سوى تصور الشيء، والجزم بفائدته، والميل اليه والشوق اليه، المستتبع للفعل بلا توقف. ولا يجد صفة اخرى غير هذه في نفسه. والوجدان اكبر شاهد على اثبات المدعىٰ. وتابعهم على ذلك صاحب الكفاية[١].

الا ان المتكلمين وبعض الاصوليين خالفوا الفلاسفة في ما ذهبوا إليه، وادعـوا وجود صفة اخرى بين الارادة والفعل عبروا عنها بالاختيار وبحملة النفس ومشيئتها.

وممن ذهب الى ذلك المحقق النائيني(قدس سره)[٢]،وقد قرب الدعوىٰ: بانه لا اشكال ان العقلاء يفرقون بين حركة المرتعش والحركة الصادرة عن غيره بفعله، فيسندون الثانية الى الشخص، بحيث يقال انه فعله ويلام عليها او يثاب على اختلاف موارده. دون الاولى فانه لا يقال له: لِمَ فعلت ذلك، او حبذا ما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٨٩ ـ الطبعة الاولى.

فعلت. فالافعال بنظر العقلاء على نحوين: نحو يستحق المدح والذم، كَرمي الشخص نفسه من شاهق. ونحو لا يستحق المدح والذم، بل لا يسند الى الشخص القائم به الفعل، كما لو رمي شخص من شاهق. فلو لم تكن هناك صفة اخرى غير الارادة ومقدماتها، للزم ان يكون الفعل الارادي كغيره، فلافرق بين حركة المرتعش وحركة غيره، وذلك لان حصول الارادة ومقدماتها التي هي العلة التامة للفعل ـ كما يدعى ـ ليس أمراً بالاختيار، بل هو قهري الحصول، فالفعل الحاصل بها يكون كعلته قهريا لعدم انفكاكه عنها، فتكون الارادة التي تنشأ منها الحركة كالمرض الذي ينشأ منه الارتعاش، فالفعلان بالنسبة الى الشخص على حد سواء. فلابد ان يكون السبب في الفرق المحسوس وجود صفة اخرى بين الارادة والفعل يستطيع بها الشخص الفعل وعدمه، بحيث انه بعد الارادة له ان يفعل وله ان لا يفعل. تسمىٰ هذه الصفة او الفعل النفسي بالاختيار او حملة النفس او مشيئة النفس، وهي المفرقة بين مثل حركة المرتعش وغيره، لانه لا اختيار للمرتعش في حركته فليس له ان يفعل وان لا يفعل، بخلاف غيره فان له الاختيار، فتارة يفعل. واخرى لا يفعل. وبذلك يستحق المدح والذم وغيرهما من آثار الفعل الاختياري.

وبهذا التقريب وعلى اساسه تنحل مشكلة الجبر، اذ يثبت توسط الاختيار بين افعال الناس وارادتهم، فلاجبر كما قد يتوهم. كما تنحل مشكلة التفويض به مع اضافة شي بسيط. وعلى كل فليس ذلك محل بحثنا، انما المهم هو التنبيه على ان ذلك لاينفع الأشاعرة.

اما على قول من لا يقول بوجود صفة غير الارادة ومبادئها فواضح جدا.

واما بناء على الالتزام بوجود صفة او فعل هو الاختيار المتوسط بين الارادة والفعل فلان المفروض في كلامهم ان الصفة يعبر عنها بالكلام النفسي المدلول للكلام اللفظي، وليس الاختيار كلاما نفسيا، اذ لا دلالة للفظ عليه

بالمرة، فانه مربوط بالفعل الخارجي لا بالكلام كما ستعرف.

هذا مضافا الى: انه مما يلتزم به في افعال الشخص الخارجية والتكوينيات دون مثل الامر من الانشائيات، اذ المفروض ان الاختيار يتعلق بنفس الفعل، فله ان يفعل وله ان لا يفعل، وهو انما يتم لو كان الفعل فعل الشخص نفسه، وفي مورد الامر لا يتصور ذلك، اذ الفعل ليس فعل الآمر كي يتعلق به اختياره، وانما هو فعل المأمور، والذي يتعلق به اختيار نفس المأمور، وانما تتعلق به ارادة الآمر فيأمر به العبد، فلا يتصور حصول صفة الاختيار في مورد التكليف والأمر فلاتحقق لها في مورده. وثبوتها في مورد آخر لاينفع الاشاعرة.

والمتحصل: انه لا محذور في موافقة الأشاعرة في وجود صفة في النفس غير الارادة في الاخباريات دون الانشائيات.

لكن هذا لا يعني القول باتحاد الطلب و الارادة مفهوما، بل هما متغايران مفهوما.

وقد قيل: ان التغاير بينهما بنحو العموم المطلق، فالطلب هو خصوص الارادة من الغير دونالارادة، فانها مطلق الشوق سواء كان من الغير او لا.

ولكنه غير صحيح، لوضوح صدق الطلب في موارد لاتتعلق الارادة فيها بالغير، كما يقال: طلب الدنيا او طلب العلم بواسطة المطالعة ونحو ذلك.

فالانصاف: ان الارادة تطلق على الصفة النفسانية التي هي عبارة عن الشوق والرغبة الى الشيء مطلقا، والطلب يطلق على التصدي لحصول المراد والمرغوب، ولذلك لا يقال طلب الضالة إلا لمن تصدى خارجاً للبحث عنها دون من ارادها نفساً فقط. فالطلب ليس هو الشوق نفسه، بل هو اظهاره وابرازه بالتصدي لتحصيل المشتاق اليه. ولذلك يطلق الطلب على نفس صيغة الامر لانها تتعنون بعنوان التصدي وبها اظهار الارادة. وبذلك يتضح اختلاف الطلب والارادة مفهومـا، وانه ليس مفهوم الارادة عين مفهوم الطلب، بحيث يكون

اللفظان مترادفين ـ كما ادعاه صاحب الكفاية ـ كما يتضح ان اطلاق الطلب على الاختيار في التكوينيات ـ كما ارتكبه المحقق النائيني ـ لا يخلو عن تسامح، فان التصدي ينشأ عن الاختيار، وليس هو الاختيار كما لا يخفى. وقد نبه (قدس سره) على ذلك بتقريب: ان التوجه والقصد لما كان إلى الغاية لا إلى المبدأ اطلق اسم الغاية على المبدأ من باب أخذ الغاية وترك المبدأ، كما يطلق الأكل على مجرد البلع بلامضغ. فلاحظ.

يبقى الكلام في الجهة الثانية من جهات النزاع ـ أعني النزاع في مدلول صيغة الامر ـ.

فقد تقدم الكلام فيما مضى عن معنى الحروف وهيئة الاسم وهيئة الماضي والمضارع من الافعال. وبقي الكلام في هيئة الأمر كـ:«افعل» و «صلِّ» و «كُل» ونحوها وموضعه هيهنا.

وعلى كل فقد ذكر صاحب الكفاية: انها موجدة لمعناها في نفس الامر[١]، وقد تقدم منه ان الصيغ الانشائية تتكفل ايجاد المعنى بوجود انشائي[٢].

ولكن ما ذكره هنا ليس بيانا لمعنى الصيغة، اذ لم يعلم ما هو معناها الذي توجده انشاء. وكلامنا في معرفة معناها وما هي موضوعة له لا في بيان أثرها وعملها.

ولكنه قال في موضع آخر ما مضمونه: إن صيغة افعل تستعمل في انشاء الطلب، وان معناها ذلك وان اختلفت دواعي انشائه، من طلب، وتهديد، وتعجيز، واستفهام، ونحوها[٣].

ومن الواضح ان الالتزام بوضع الصيغة لانشاء الطلب مثار المناقشة، لان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٦ ـ المطبوعة ضمن حاشية الفرائد.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الانشـاء كما عرفت غير قابـل للانشـاء والايجـاد مرة اخـرى. وعليه فلاتصلح الصيغـة لانشاء معناها كما ذكره، لان معناها هو الانشاء وهو غير قابل للايجاد. ومن هنا حاول البعض تصحيح كلامه بحمله على ارادة كون الموضوع له والمستعمل فيه هو الطلب الانشائي لا انشاء الطلب، كما وجهت عبارة الشيخ الدالة على ان البيع هو انشاء التمليك بارادة التمليك الانشائي، كما أشرنا اليه. ولكنك قد عرفت عدم ارتفاع الاشكال، فان الطلب الانشائي معناه هو الطلب الموجود بوجـود إنشـائي، فلا يقبـل الانشـاء ثانياً لامتنـاع ايجـاد المـوجود. وعليه فلاتصلح الصيغة لايجاد معناها لانه غير قابل للايجاد، اذ هو الطلب الانشائي.

فالاولى ان يقـال في توجيه عبـارتـه (قـدس سره): ان المـوضوع له والمستعمـل فيه هو الـطلب، لكن قيد الوضع ـ بمعنى العلقة الوضعية ـ بان تستعمل في مقام الانشاء والايجاد، فان الطلب تارة يقصد الأخبار عنه. واخرى يقصد ايجاده وانشاؤه. فصيغة افعل وضعت لنفس الطلب لكن بقيد استعمالها في مقام الانشاء والايجاد، بحيث لا يجوزان تستعمل في الاخبار عن الطلب، ولذلك لا تدل عليه بوجه. فاللام في قوله: «لانشاء» لم يقصد بها لام الأضافة بل لام الغـاية، فمراده انها موضوعة للطلب لاجل إنشائه بتقييد الوضع بذلك. واذا كانت موضوعة لمفهوم الطلب صح استعمالها فيه بقصد ايجاده، ويتحقق الطلب فيها بتحقق إنشائي كغيره من المفاهيم المنشأة.

وعليه، فلا اشكال في كلامه من هذه الجهة. انما الاشكال في اصل دعواه الوضع لمفهوم الطلب المبتني على دعواه في مبحث الحروف بعدم الفرق الذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وان كلا من الحرف والاسم موضوع لمعنى واحد، والفرق في جهه خارجة عن الموضوع له، وهي اختصاص الاسم باللحاظ الاستقلالي، والحرف باللحاظ الآلي.

فانك قد عرفت فيما تقدم وجود الفرق الذاتي الجوهري بين معنى الاسم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والحرف، فيمتنع ان توضع الهيئة الى مفهوم الطلب كلفظ الطلب، لان الهيئة من الحروف.

ولكنه ليس بايراد خاص بهذه الدعوى، بل هو راجع الى أصل المبنى، فالهيئة والطلب كـ :«من والابتداء» و«في والظرفية».

وعلى كل، فما ذكره في معنى الصيغة لا يمكن الالتزام به لما عرفت من ان معنى الحروف ليس من سنخ المفاهيم، فيمتنع الالتزام بان الصيفة موضوعة لمفهوم الطلب. فلاحظ.

وقد ادعي: انها موضوعة لابراز الاعتبار النفساني[1].

وتحقيق الحال فيه يقتضي التكلم في جهتين:

الجهة الاولى: في ان المعتبر ومتعلق الجعل هل هو كون الفعل في عهدة المكلف، او انه البعث نحو الفعل؟. وبعبارة اخرى: ان الامر هل هو جعل الفعل في عهدة المكلف الذي يرجع ثبوته الى إشتغال ذمة المكلف بالفعل، او انه جعل الباعث نحو العمل و المحرك إليه؟. ويترتب على تحقيق أحد الاحتمالين آثار عملية في الاصول جمّة تظهر بوضوح في باب التزاحم والعلم الاجمالي، فان التكليف اذا كان من باب اشتغال الذمة لا يعتبر فيه القدرة على العمل، لعدم توقفه عليه، بل يكون كالدين الذي في الذمة مع عدم القدرة على الاداء، بخلاف ما اذا كان جعل الباعث، فان الباعثية والمحركية تتوقفان على القدرة لتوقف الانبعاث عليها.

كما انه بناء على الاول لايعتبر في تنجز العلم الاجمالي كون جميع اطرافه محل الابتلاء، لعدم اعتبار كون الشيء في موضع الابتلاء في صحة التكليف به، بناء على انه من باب اشتغال الذمة بالفعل. بخلاف ما لو كان جعل الباعث

(١).الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٣٠ ـ الطبعة الاولى.

لاشتراط موضعية الشيء للابتلاء في التكليف به، فيعتبر في تنجيز العلم الاجمالي كون جميع الاطراف محل الابتلاء.

وبالجملة: فالالتزام بالاول له آثار جّمة قد تغير من سير الفقه والاستنباط الفعلي.

والصحيح: انه لا يمكن ان يلتزم بجعل الفعل في العهدة ـ كما عليه السيد الخوئي ـ ولا جعل البعث واعتباره تشبيهاً بالبعث التكويني ـ كما عليه المحقق الاصفهاني ـ.

وتحقيق هذه الجهة ليس محله الآن بل يكون في مورد التزاحم او نحوه انشاء الله تعالى.

الجهة الثانية: في صحة كون الموضوع له الصيغة هو الاعتبار بأحد احتماليه او ابرازه. وقد تقدم تحقيق ذلك في مبحث الانشاء والاخبار، وتقدم ان هذه الدعوىٰ باطلة لامحصل لها. فراجع[1].

والمشهور كون الصيغة موضوعة للنسبة الطلبية كغيرها من الحروف الموضوعة للنسب الخاصة.

وتوضيحه: ان الشخص حينما يطلب شيئا من غيره تكون هناك نسبة ذات اطراف اربعة، وهي: الطالب، والطلب، والمطلوب، والمطلوب منه. ويعبر عن هذه النسبة بالنسبة الطلبية، وهي معنى ايجادي، كما عرفت في تحقيق حقيقة النسب. ولها مماثل في الذهن، فالهيئة تستعمل في النسبة الطلبية المتحققة في ذهن المتكلم بقصد ايجاد البعث وانشائه.

واما اعتبار البعث ففيه:

اولا: ان البعث التكويني لا يترقب منه سوى تحقق الفعل ولو بدون

(١) راجع ١ / ١٣٧ من هذا الكتاب.

اختيار الشخص . وهذا لايمكن ان يلتزم به في باب التكليف، فكيف يكون متعلقا للاعتبار؟.

وثانيا: انه خلاف ما يصرح به القائل نفسه من كون الحكم المجعول هو ما يمكن ان يكون داعيا الذي يرجع الى جعل الداعي والباعث، وهو غير جعل البعث.

وثالثا: ان الاعتبار شيء لابد ان يكون بلحاظ ترتب أثر عليه بوجوده الحقيقي، فيقصد ترتيبه عند اعتباره، كما في الملكية ونحوها. وهذا انما يكون اذا لم يكن الأثر مما يترتب بدون الاعتبار والا كان لغواً، والأثر المترقب من جعل التكليف هو لزوم الطاعة عقلا. وهذا يترتب بمجرد وجود الغرض الملزم مع تصدي المولى لتحصيله، سواء تحقق اعتبار البعث ام لا، فاذا حصل التصدي وجبت الطاعة ولو لم يعتبر أي شيء وعليه يكون الاعتبار لغوا لا أثر له.

ويتحصل من ذلك: ان مفاد الصيغة ليس امراً مجعولا، بل مفادها ما عرفت من نسبة صدور الفعل الى الارادة النفسية وغيرها من الصفات، والمتكلم حيث يستعملها في هذا المقام يتحقق به مصداق التصدي، فتلزم الحركة على طبق الغرض الملزم، فالطلب عنوان الصيغة لا مدلول لها، كما انها لاتكشف إلا عن أمر تكويني لا جعلي.

هذا هو المشهور. وقد نسب الى المحقق الشيخ هادي الطهراني (رحمه الله) دعوى كون الهيئة موضوعة للنسبة الصدورية بين الفعل والمخاطب بداعي الطلب، فان استعمال الهيئة في النسبة الصدورية قديكون بداعي الاخبار كما هو الحال في الجمل الخبرية كـ: «ضرب زيد» ونحوه. وقد يكون بداعي الانشاء والايجاد، كما هو الحال في الالفاظ الموضوعة لما يقبل الايجاد كـ: «بعت» ونحوه. وقد لا يكون بكلا الداعيين بل بداع آخر، كداعي الطلب. فهيئة الامر مستعملة في النسبة الصدورية ولكن بداع الطلب، وقصد تحقق الفعل، لا بداعي الاخبار،

ولا بداعي الايجاد، لعدم قابلية الطلب للايجاد، وبذلك يحصل الانبعاث نحو الفعل والتحريك إليه، كما لا يخفى.

والذي حدابه الى هذه الدعوىٰ: ما أشرنا إليه، من الاشكال في انشائية بعض الصيغ كصيغ التمنّي لعدم كون معانيها قابلة للايجاد، إلا بناء على رأي صاحب الكفـاية في الانشـاء. وقد أشرنا هناك إلى تخلصه عن الاشكال بان الانشاء ليس هو استعمال اللفظ بداعي الايجاد كي يستشكل في إنشائية بعض الصيغ، بل هو استعمال اللفظ فى المعنىٰ لا بداعي الحكاية والاخبار. سواء كان بداعي الايجاد او غيره من الدواعي، كالتمني والطلب ونحوهما.

وقد عرفت امكان التخلص عن الاشكال بوجه آخر مع المحافظة على ما هو المشهور من معنى الانشاء. فلاحظ تلك المباحث.

وعلى كل، فالوجه الذي ذكره في معنى الصيغة لامحذور فيه ثبوتا، فيدور الامر اثباتا بين الالتزام به والالتزام بما هو المشهور، ولا دليل من الصناعة يعين أحدهما.

فالاولى احـالتهـا على الـوجـدان، والذي يعينه الوجدان هو المعنى المشهور، فان العرف لايجد من الآمر انه استعمل اللفظ في صدور الفعل من المخاطب بداعي الطلب، بل يرى انه استعمل الهيئة في مقام أسبق من مقام الصدور وهو مقام التسبيب الى الصدور والبعث نحو الفعل.

وبعبارة اخرى: ان الذي يجده كل آمر من نفسه ويفهمه العرف منه هو انـه عند الامر واستعمال الصيغة لا يلاحظ نسبة صدور الفعل من المخاطب بحيث يستعمل اللفظ فيها، بل لحاظه يتركز على ما هو السبب في ذلك وهو نسبة الطلب والبعث.

وعليه، فالمتعين الالتزام بان الموضوع له صيغة الأمر هو النسبة الطلبية، على حد سائر الحروف من وضعها لانحاء النسب والربط.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا هو مراد من صرح بان الموضوع له الصيغة هو الطلب او البعث النسبي ـ وهو المحقق الاصفهاني[١] ـ، وليس مراده كون الموضوع له هو نفس مفهوم البعث المتقوم بطرفين والملحوظ حالة لغيره في قبال البعث الملحوظ بنفسه ومستقلا، اذ ذلك لا يخرجه ـ عند هذا القائل ـ عن كونه مفهوما إسميا لا حرفياً، اذ اختلاف اللحاظ لايوجب اختلافا في حقيقة المفهوم، بل يبقىٰ إسمياً وان لوحظ حالـة لغـيره، لان الاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي لدى القائل جوهري ذاتي. بدعوى ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفاهيم بالمرة وانما هو نحو وجود المفهوم في الذهن. وبتعبير اوضح: المعنى الحرفي هو النسبة الذهنية بانحائها، فلابد ان يكون مراده من تعبيره بوضع الهيئة للبعث النسبي ـ بقرينة ماسبق منه في المعنى الحرفي ـ هو النسبة الطلبية والبعثية، والا كان المعنى إسميا وهو خلف كون الهيئة من الحروف.

وقد تابع المحقق المذكور في التعبير المزبور مقرر المحقق العراقي (رحمه الله) فذكر: ان الهيئة موضوعة للبعث النسبي[٢].

ويغلب الظن أنه إشتباه من المقرر، وانه ليس من تعبيرات نفس المحقق العـراقي، وانـما أخـذه المقـرر من المحقق الأصفهاني، فانه يختار في الهيئات والحـروف غير المستقلة كونها موضوعة للنسب كما تقدم، مضافا الى استبعاد توافق المحققين في التعبير الواحد وتوارد ذهنيهما على لفظ فارد، ولذلك لم يجيء هذا التعبير في المقالات، وعبر بالوضع للنسبة الارسالية بين المبدأ والفاعل[٣]، فلاحظ[٤].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) العراقي المحقق الشيخ آقا ضياء. مقالات الاصول / ٧٠ ـ الطبعة الاولى.

(٤) لايخفي انه يصرح (قدس سره) بكونها ـ الصيغة ـ موضوعة للنسبة الارسالية كما في نهاية الافكار ١ =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى كل فالأمر سهل.

المطلب الثاني:في صيغة الامر.

وتحقيق الحال فيها يستدعي بيان جهات:

الجهة الاولى:في بيان معنى الصيغة وما هو الموضوع له الهيئة.

وقد تقدم بيانه في ذيل مبحث الطلب والارادة، وقد عرفت انه النسبة الطلبية.

وقد وقع الاشكال والكلام في استعمالها في موارد لا يكون هناك طلب حقيقي، كاستعمالها في مقام التهديد او الامتحان او التعجيز أو السخرية والاستهزاء.

وجهة الاشكال ـ كما أشار إليها صاحب الكفاية ـ هي: انها ـ أعني الصيغة ـ في هذه الموارد هل هي مستعملة في هذه المعاني كالتهديد والتعجيز والتمني والترجي وغيرها؟ فيكون الاستعمال مجازيا فيها لوضعها للطلب، الا أن يدعى الوضع لكل منها، او الجامع ان كان. أو انها مستعملة في معناها الموضوعة له بلا اختلاف؟.

ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني، فادعى: ان المستعمل فيه في الجميع واحد وهو الموضوع له، واختلاف الموارد من جهة اخرى خارجة عن دائرة المستعمل فيه. ببيان: ان الموضوع له الصيغة هو مفهوم الطلب بقصد ايجاده في عالم الانشاء، وهذا المعنى قد تختلف الدواعي له، فتارة: يكون الداعي له هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي. واخرى: يكون الداعي له هو التهديد. وثالثة: يكون هو التمني. ورابعة: التعجيز. وهكذا .. فالمستعمل فيه في جميع هذه الموارد واحد وهو مفهوم الطلب بقصد الانشاء، وانما الاختلاف من جهة

= / ١٧٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدواعي، وغاية ما يمكن دعواه: هو ان الصيغة موضوعة لانشاء الطلب بداعي البعث والتحريك، فاذا كان الانشاء بداع آخر لزم المجاز، ولكنه لا بمعنى استعمالها في التهديد ونحوه، بل كل هذه الامور خارجة عن دائرة المستعمل فيه.

ثم اضاف (قدس سره) الى ذلك تأتّي ما ذكره في جميع الصيغ الانشائية، فالمستعمل فيه صيغة الاستفهام هو مفهوم الاستفهام بقصد انشائه، وانما يختلف الداعي الى ذلك، فتارة: يكون ثبوت الاستفهام حقيقة. واخرى: يكون بداع آخر كالاستنكار او التقرير او نحوهما. وهكذا الحال في صيغ التمني والترجي وغيرهما. ومن هنا يظهر انه لاوجه للالتزام بانسلاخ صيغ الاستفهام عن معانيها إذا وردت في كلامه تعالى واستعمالها في غيرها ـ كما أشار اليه الشيخ في رسائله، في مبحث حجية خبر الواحد، في آية النفر حيث قال: «ان لعل ـ بعد انسلاخها عن معنى الترجي ـ ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم»[1] ـ، لاستحالة ثبوت الاستفهام حقيقة في حقه تعالى، لانتهائه الى الجهل. واستحالة ثبوت الترجي والتمني حقيقة في حقه لانتهائه الى العجز كما لا يخفى، وتعالى الله عنهما علوا كبيرا. وذلك لان معانيها ليس إلا الفرد الانشائي لا الحقيقي، والمستحيل في حقه هو الحقيقي منها دون الانشائي، فالمستعمل فيه في كلامه تعالى وفي كلام غيره واحد، إلا ان الداعي في كلامه لا يمكن ان يكون ثبوت الصفات حقيقة، بل يكون شيئا آخر كالاستنكار وإظهار المحبة، كما يقال في سئواله تعالى لموسى (ع) عن ما في يمينه. فلاحظ[2].

والتحقيق: انه لابد أولاً من معرفة صحة ما ذكره من كون الصيغة مستعملة لايجاد الطلب انشاء، وانما يختلف الداعي إليه، وان ذلك معقول ثبوتا

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٧٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

او غير معقول. ثم يقع الكلام إثباتاً بعد ذلك.

والانصاف انه غير معقول ثبوتا، فان الداعي بحسب ما يصطلح عليه هو العلة الغـائية، بمعنى ما يكـون في تصوره سابقا على الشيء وفي وجوده الخارجي مترتبا على الشيء متأخراً عنه. فيقال: «أكل» بداعي تحصيل الشبع، فان الشبـع تصـوراً سابق على الأ كل، وبلحـاظ ترتبـه على الأ كل ينبعث الشخص إلى الأ كل، ولكنه وجودا يترتب على الأ كل ويتأخر عنه.

وعليه، فصلاحية الامور المذكورة من تمنٍ وترجٍ وتعجيز وتهديد وامتحان وسخرية لان تكون داعياً للانشاء في الموارد المختلفة يصح في فرض ترتب هذه الامور على الانشاء وجوداً وأسبقيتها عليه تصوراً. وليس الامرفيها كذلك،فان..

منها: ما يترتب على صورة الامر ولو لم يكن إستعمال أصلا كالامتحان في مقام الاطاعة، لان الاختبار يتحقق بذكر ما صورته أمر ولو كان مجرد لفظ ولقلقة لسان، إذ الانبعاث نحو الفعل يحصل بوجود ما يتخيل المنبعث كونه أمراً حقيقة، فيعلم بذكر الصيغة ولو لم يقصد بها أي معنى إنه في مقام الاطاعة او العصيان.

ومنها: ما يترتب على الأمر حقيقة وبداعي البعث والتحريك، كالامتحان في المأمور به واختباره في مقدارمعرفته في اداء المأمور به، فان المأمور به مراد واقعا كامتحان الطفل بأمره بالكتابة او القرائة.

منها: ما يكون في تحققه وترتبه أجنبي بالمرة عن الأمر حقيقة وصورة، كالتهديد والتمني والترجي ونحوها، فان هذه الامور تحصل باسبابها الخاصة ولا تترتب على الامر، كما لا يخفى.

نعم في ما كان الـداعي السخرية والاستهزاء، امكن أن يدعى ترتب الاستهـزاء على استعـمال الصيغـة في معناها لا بداعي الجد والواقع، فيصلح الاستهزاء للداعوية لو لم نقل بأنه ـ أعني الاستهزاء ـ يتحقق بمجرد الانشاء صورة ولو لم يكن استعمال، فان إنشاء الأمر صورة بلاقصد أي معنى من المعاني،

بل ليس المقصود إلا هذه الألفاظ الخاصة، يعد استهزاء عرفا. فتامل.

واذا تبين ان جميع هذه الامور لاتصلح للداعوية ماعدا الاستهزاء ـ على اشكال فيه ـ فلا وجه لأن يقال: ان الصيغة هنا مستعملة في معناها، ولكن لا بداعي البعث والتحريك بل بداع آخر.

فالاولى ان يقـال في هذه الموارد: ان الصيغة مستعملة فيها في معناها الحقيقي وبداعي البعث والتحريك، إلا ان موضوع التكليف مقيد، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لامطلق المكلف، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلقا على قدرة المكلف بناء على إدعائه، فيقال له في الحقيقة: «ان كنت قادرا على ذلك فأت به»، فحيث انه لا يستطيع ذلك ولا يقدر عليه لا يكون مكلفا، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقيا، بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه وعدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم، فموضوع الحكم هيهنا هو القـادر لا مطلق المكلف. وهكذا يقال في التهديد فان الحكم فيه مشروط بمخالفة الامر في مكروهه وما لا يرضى بفعله وعدم الخوف من عقابه، فيقول له: «إفعل هذا اذا كنت لا تخاف من العقاب ومصراً على فعل المكروه عندي»، فالموضوع خاص في المقام، وهكذا الكلام في البواقي.

ومثل هذا يقال في الاوامر الواردة في أجزاء الصلاة، فان المشهور على انها أوامر إرشادية تتكفل الارشاد إلى جزئية السورة مثلا وغيرها.

ولكن للفقيه الهمداني تحقيق فيها لا بأس فيه وهو: انها اوامر مولوية حقيقية إلا انها واردة على موضـوع خاص، وهـو من يريد الاتيان بالمـركب الصلاتي كاملاً وعلى وجهه، فكأنه قيل لهذا الشخص: «أئت بالسورة»، فمن لا يريد ذلك لا يكلّف بهذا التكليف، فالامر مولوي لكن موضوعه خاص [1].

---

(١) الهمداني الفقيه آغا رضا. مصباح الفقيه / ١٣٣ كتاب الصلاة ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والمتحصل: انه إذا امكن الالتزام بان الصيغة في هذه الموارد مستعملة في النسبة بداعي البعث والتحريك جداً، فلاوجه لتكلف جهة اخرى في حل الاشكال في هذه الموارد، كما تصدى لذلك صاحب الكفاية.

وبعد هذا نقول: ان ما ذكره صاحب الكفاية من كونها ظاهرة فى الطلب والبعث الحقيقي[1]، سواء إدعى انها موضوعة لمطلق النسبة الطلبية، او النسبة الطلبية إذا كان الداعي هو البعث الحقيقي، أمر لاينكره أحد، فان العرف يفهم ذلك من الصيغة بمجرد إطلاقها، ولا يهمنا بعد ذلك تحقيق الموضوع له، اذ الذي يفيد الفقيه والاصولي تحقيق ظاهر الكلام المنسبق منه عند اطلاقها سواء كان بالوضع او بغيره، فلا يهمه تحقيق ان هذا الظهور وضعي او ليس بوضعي.

الجهة الثانية:في ظهور الصيغة في الوجوب.

فقد وقع الخلاف في انها ظاهرة في خصوص الطلب الالزامي المعبر عنه بالوجوب، او الطلب غير الالزامي المعبر عنه بالندب، او مطلق الطلب بلا خصوصية الالزام وعدمه فيحتاج تعيين كل منها الى قرينة خاصة وبدونها يكون الكلام مجملاً.

وقد اشار صاحب الكفاية الى هذا الخلاف واختار وضعها للطلب الوجوبي[2].

إلا ان المحقق النائيني سلك نحوا آخر في تحقيق المسألة مدعيا عدم الوجه في البحث في تشخيص الموضوع له وانه الوجوب او الندب او الاعم، لان الطلب الوجوبي ليس سنخاً آخر غير الطلب الندبي، بل هما من سنخ واحد ومعنى فارد، فان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة المولى.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه، فليس هناك نحوان من الطلب ثبوتا كي يتنازع في كون أيهما الموضوع له دون الآخر. وبيان ما افاده ـ كما جاء في تقريرات بحثه للسيد الخوئي ـ: إن بناء المتقدمين كان على كون كل من الوجوب والاستحباب معنى مركباً، فالوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك، والاستحباب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك. وقد رفض المتأخرون هذا القول وذهبوا الى أنهما أمران بسيطان وهما مرتبتان من الطلب، فمرتبة منه ضعيفة يعبر عنها بالاستحباب ومرتبة شديدة يقال عنها الوجوب، والمنع من الترك والاذن فيه من لوازم شدة الطلب وضعفه لا دخيلان في حقيقة الوجوب والاستحباب، وهذا المعنى أمر عرفي ظاهر لا يقبل الانكار.

ولكنه (قدس سره) لم يرتض هذا المعنى ذاهباً الى: ان الطلب غير قابل للشدة والضعف، وان المستعمل فيه في كلا الحالين، سواء كان الفعل ضروري الوجود او غير ضرورية، ليس الا النسبة الايقاعية بمعنى ايقاع المادة على المخاطب من دون ان يكون شدة وضعف في المستعمل فيه، ولايجد الآمِر اختلافا في المستعمل فيه في نفسه.

واما الطلب القائم بالنفس المتعلق بالافعال التكوينية، فهي غير قابل للشدة والضعف أيضا، لانه ـ كما عرفت ـ عين الاختيار، وهو واحد في كل الحالات.

واما الارادة فهي وان كانت في نفسها قابلة للشدة والضعف، لكن الارادة فيما نحن فيه هي الشوق المستتبع لتحريك العضلات، وغيره لا يكون ارادة، وذلك غير قابل للشدة والضعف.

وبذلك يتبين ان الوجوب والاستحباب ليسا من كيفيات المستعمل فيه حتى يدعىٰ ظهور او انصراف صيغة في أحدهما، بل المستعمل فيه واحد، وهو النسبة الايقاعية، والاختلاف من حيث المبادىء، فان ايقاع المادة على المخاطب

ينشأ ـ تارة ـ عن مصلحة لزومية. واخرى: عن مصلحة غير لزومية.

اذا تمّ ذلك، فاعلم ان الصيغة اذا صدرت من المولى يحكم العقل بمجرد صدورها بلزوم امتثال التكليف والجري على طبقه، قضاء لحق العبودية والمولوية، الا اذا صرح المولى بعدم لزوم الفعل وجواز الترك، وقد قرّب هذا المعنى بوجه فلسفي لا نعرف ارتباطه. فلاحظه. وعلى كل فالذي يتخلص من مجموع كلامه: ان استفادة الوجوب انما هو من طريق حكم العقل بلزوم الاطاعة ولا يرتبط بعالم اللفظ والمستعمل فيه[1].

ولتحقيق الحق لابد ان نتكلم في امكان وجود الفرق بين الوجوب والاستحباب ثبوتا واثباتا. فنقول: انه لا اشكال في ان صدور الصيغة الطلبية من المولى يختلف ثبوتاً من حيث المبدأ والمنتهى ..

اما من حيث المبدأ.فلان الامر وطلب الفعل انما يكون بلحاظ ما يترتب على الفعل من مصلحة، وهذه المصلحة تختلف فقد تكون لزومية وقد تكون غير لزومية، وباختلاف المصلحة من هذه الجهة تختلف الارادة وتتفاوت شدة وضعفاً، فان إرادة الفعل الذي تكون مصلحته لزومية تكون أشد من إرادة الفعل ذي المصلحة غير اللزومية، ويكون الشوق إليه آكد، وهذا أمر وجداني لا ينكر.

واما حديث ان الشوق ما لم يصل لحد تحريك العضلات لا يسمى ارادة، ومع وصوله لايقبل الشدة والضعف حينئذ. فهو ان سلم تام بالنسبة الى الارادة التكوينية دون الارادة التشريعية، اذ ليس في الارادة التشريعية تحريك العضلات، لان الارادة التشريعية ارادة الفعل من الغير فلا معنى لاستتباعها تحريك العضلات، وارادة الفعل من الغير يتصور فيها الشدة والضعف حسب اختلاف المصالح الموجبة لانقداح الارادة. فما ذكر ـ منه (قدس سره) ـ من

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٤ ـ الطبعة الاولى.

الخلط بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية.

واما من حيث المنتهىٰ، فلان الامر ينشأ بداعي البعث والتحريك نحو الفعل، فيمكن ان يكون المقصود تارة: هو البعث المسمىٰ اللزومي. واخرى: البعث والتحريك غير الحتمي. ونظيره في البعث التكويني دفع الشخص غيره بقوة وشدة، ودفعه دفعاً خفيفا غير شديد، وعلى كل فاعتبار البعث والتحريك بنحويه الحتمي وغير الحتمي متصور وليس فيه اشكال وريب، فالفرق من حيث المنتهىٰ ثابت أيضا، كما لا يخفى.

واذا ثبت الاختلاف ثبوتا من حيث المبدأ والمنتهىٰ، امكن دعوى رجوع اختلاف الوجوب والاستحباب الى الاختلاف في المدلول اللفظي، بان يقال: ان الوجوب هو الطلب الناشىء عن الارادة الحتمية الاكيدة. والاستحباب هو الطلب الناشىء عن الارادة غير الحتمية، وان اللفظ موضوع للنسبة الطلبية التي يكون انشاؤها عن ارادة حتمية او عن مطلق الارادة.

وبالجملة، يمكن دعوى اختلاف الوجوب والاستحباب وضعاً، وان الصيغة التي يرادبها الوجوب تستعمل في غير ما تستعمل فيه لو اريد بها الندب. وبكلمة مختصرة: انه بعد فرض وجود نسبتين: إحداهما: طرفها الشوق الأكيد. والاخرى: طرفها الشوق الضعيف. فيمكن أن يقع النزاع في أن الموضوع له هذه النسبة او تلك النسبة او الجامع؟.

واما ما عن المحقق العراقي من تصوير النزاع بملاحظة الاختلاف في مرتبة الشوق، فيقع الكلام في إرادة أي المرتبين[1].

ففيه: ان الكلام ليس مسوقا لبيان الشوق كي يتنازع في مدلوله من مراتب الشوق. هذا بلحاظ مقام الثبوت.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٢١٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

اما مقام الاثبات[1]: فما ذكره (قدس سره) من ان العقل يحكم بلزوم الاطـاعة بمجرد انشاء الصيغة.بدعوى[2]جزافية، فانك خبير بانه بعد ادراك العقل ان إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن ارادة حتمية، كما يمكن ان يكون عن إرادة غير حتمية، وان المنشأ عن ارادة غير حتمية لايلزم امتثاله بعد ادراكه هذا المعنى، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرد الانشاء مالم يدع ظهور الصيغة في كون الانشاء عن إرادة حتمية، وهو خلاف المفروض ؟!.

و إذن هل يجد الانسان فى نفسه ذلك؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه. واذا ظهر وجود الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ثبوتا وعدم تعين أحدهما في نفسه إثباتا، لابد من بيان ان أيهما الذي يظهر فيه اللفظ بوضع او اطلاق، كي يحمل عليه اللفظ إذا ورد بلا قرينة معينة للآخر ومن هنا يتضح ان تحرير الكلام بنحو ما حرره صاحب الكفاية لازم.

وقـد ادعى صاحب الكفاية تبادر الوجوب من اللفظ بلا قرينة. وقد عرفت ان التبادر علامة الحقيقة. وأيد دعواه بعدم صحة اعتذار العبد عن مخالفة الامر باحتمال إرادة الندب وعدم القرينة الحالية والمقالية عليه ثم أشار الى بعض الايرادات ودفعها.

كالايراد بكثرة الاستعمال في الندب في الكتاب مما يجب نقله اليه او حمله

---

(١) التعرض الى مقام الاثبات بعد بيان الفرق الثبوتي إنما هو لاجل بيان بطلان ما ذكره المحقق النائيني، لانه مع تماميته يلغو النزاع في ظهور الصيغة ووضعها وان ثبت الفرق ثبوتا لعدم الأثر عليه. فتدبر. (منه عفي عنه).

(٢) هذا ما ذكرناه سابقا. لكن نقول. فعلا: انه لابد من القول بمقالة النائيني، لتوقف ما التزم به من تقديم النص او الأ ظهر على الظاهر ـ كتقديم دليل جواز الترك او الفعل على الدليل الظاهر في الوجوب او التحريم ـ على الالتزام بهذه المقالة، اذ على المبنى المشهور تكون دلالة الظاهر على المدلول قطعية كدلالة النص او الأظهر، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر. وقد اوضحنا ذلك في بعض مباحث التعادل والترجيح فراجع تعرف.

عليه. وفيه اولا: بكثرة استعماله في الوجوب وثانيا: بان الاستعمال وان كثر في الندب لكنه مع القرينه، والاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يستلزم صيرورته مشهورا فيه كي يبنى على الخلاف في المجاز كما لم ينثلم ظهور العام بكثرة استعماله في الخاص حتى قيل: ما من عام الا وقد خُصّ.

وفيه: أن الوجه الثاني يبتني على ان الدالّ على المعنى المجازي هو مجموع اللفظ والقرينة بحيث يكون اللفظ جزء الدال، وما اذا كان تمام الدال هو بواسطة القرينة فلايتم، لحصول الأنس بين ذات اللفظ بكثرة الاستعمال. وأمّا النقض بكثرة التخصيص تام بناء على مبناه في التفصيل في استعمال العام في الخاص بين المخصّص المتصل والمنفصل في باب العموم. فراجع.

وقد استشكل المحقق العراقي ـ كما جاء في تقريرات بحثه[1] ـ وضع الصيغة للوجوب لعدم العلم باستناد التبادر الى حاق اللفظ ونشوئه عن الوضع، ولكنه وافق صاحب الكفاية في نفس ظهور الصيغة في الوجوب مع عدم القرينة.

ووجّه ذلك: بانه مقتضى الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة في الارادة التي تستتبع الانشاء. ببيان: ان الارادة الوجوبية هي الارادة التامة التي لاضعف فيها ولا نقصان، بخلاف الارادة الاستحبابية، فانها تشتمل على جهة نقص لضعفها. وعليه فلابد من حمل الكلام على ما يتمحض في الارادة، بحيث كان ما به امتيازه عن غيره عين ما به اشتراكه معه، وهو الارادة، لأن شدة الارادة إرادة، وهي الارادة الشديدة التامة، لانه لايحتاج في بيانها الى غير اللفظ، دون الارادة الضعيفة فانها تحتاج في بيانها الى غير لفظ الارادة او ما يؤدى معناه، لكي يبين جهة النقص فيها وعدم وصولها الى المرتبة الخاصة من الارادة مما يكون امتيازها بغير ما به اشتراكها، لان نقص الارادة غيرها كما لا يخفى.

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الأفكار ٢١٢/١ ـ الطبعة الأولى.

والى هذا البيان أشار صاحب الكفاية في اواخر كلامه[1].

وقـد استشكل على نفسه: بان مقدمات الحكمة انما تجري في المفاهيم لكونها قابلة للسعة والضيق الذي يرجع إليه الاطلاق والتقييد لا الاشخاص، لانها غير قابلة للاطلاق والتقييد، فاذا دار الأمر بين أحد فردين خارجا كان من دوران الأمر بين المتباينين، والحال في الارادة كذلك، فان الارادة الموجودة في نفس المولى أمر شخصي يدور أمره بين أحد نحوين، فيكون من دوران الأمر بين المتباينين، وليس اللفظ يقصد منه بيان مفهوم الارادة كي يقبل الاطلاق والتقييد.

والتفصي عن هذا الاشكال: بان الفرد الخارجي وان كان بحسب مفهومه غير قابل للاطلاق والتقييد، لكنه من حيث الاحوال قابل لهما، والشدة والضعف من أحوال الارادة الطارئة عليها، فيمكن لحاظ الاطلاق والتقييد من حيث الاحوال.

ممنـوع: لان الشـدة والضعف في الارادة من لوازم وجودها وليسا من الاحوال الطارئة عليها بعد وجودها. فهي توجد إما شديدة او ضعيفة، والمفروض هو تعيين أحد النحوين في الفرد بالاطلاق، لا اثبات إرادة صرف الفرد بلالحاظ شدته وضعفه.

وانما الصحيح ان يجاب بما حررناه في محله، من جريان مقدمات الحكمة في تعيين أحد الفردين، إذا دار الأمر بينهما وكان أحدهما يحتاج في بيانه الى مؤونة زائدة على اللفظ الموضوع للطبيعي، فانه بالاطلاق يثبت إرادة الفرد الآخر، كما هو الحال فيما نحن فيه. هذا محصل كلامه.

وفيه اولا: انه يبتني على الالتزام بجريان مقدمات الحكمة في الاشخاص

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اذا دار الأمر بين فردين أحدهما يحتاج في بيانه إلى مؤونة والآخر لايحتاج في بيانه إليها. وتحقيق ذلك في محله.

وثانيا: ان اساس مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يقصد التمسك بالاطلاق فيها، وليس المتكلم فيما نحن فيه في مقام البيان من جهة الارادة شدة وضعفا، بل في مقام انشاء الطلب واستعمال اللفظ في النسبة الطلبية. اما نحو الارادة فليس الآمِر والمنشيء في مقام بيانه، كي يتمسك باطلاق كلامه.

ثم ان المحقق النائيني، بعد ما أفاد ما عرفته، ذكر: انه بما عرفت يندفع الاشكال المشهور في استعمال الصيغة في موارد الوجوب والاستحباب معا، مثل: «إغتسل للجمعة والجنابة» بل لايرد الاشكال أصلاً[١].

وتوضيح الاشكال: ان الطلب جنس لابد في تحققه من الانفصال بفصل، لان الفصل هو الذي يحصل الجنس وبه يتحقق. كما انه لابد ان يتحدد بحدّ من الشدة والضعف، فلايمكن ان يوجد في الخارج منفكا عنهما معا.

وعليه، فلايمكن ان يلتزم ان المستعمل فيه مطلق الطلب، كما لا يمكن ان يلتزم بان المستعمل فيه الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي، لانه من استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال، وارادة أحدهما ممنوعة، لانها خلف فرض كون المتعلقين مختلفين وجوباً واستحباباً.

ولا يخفى انه يندفع بل لا يرد، بناء على ما التزم به المحقق النائيني كما ذكر ذلك (قدس سره)، لان المستعمل فيه في حالتي الوجوب والاستحباب واحد وهو النسبة الايقاعية، والاختلاف من جهة المبادئ ، وهو لا يضير في المستعمل فيه، واستفادة الوجوب بحكم العقل، ولا ربط له بالمستعمل فيه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٦ ـ الطبعة الاولى.

وبالجملة: نسبة المستعمل فيه إلى كلا المتعلقين بنحو واحد، والوجوب والاستحباب أجنبيان عن عالم المستعمل فيه، اذ إستفادتها من الخارج لا من اللفظ، فكون أحدهما واجباً والآخر مستحبا لايستلزم أي اشكال، كما هو ظاهر جداً.

ولكن اندفاع الاشكال لاينحصر بالالتزام بما ذكره، بل يمكن دفعه بناء على ما ذكرناه. فان اللفظ في حالتي وجود الارادة الحتمية وغيرها انما يستعمل في النسبة الطلبية. غاية الامر : ان منشأه تارة : يكون هو الارادة الحتمية المنبثقة عن وجود المصلحة اللزومية. وأخرى: يكون هو الارادة غير الحتمية الناشئة عن وجود المصلحة غير اللزومية.

وعليه، فيمكن ان يقال في دفع الاشكال: ان اللفظ مستعمل في النسبة الطلبية في كلا المتعلقين بمقتضى وضعه لها، لكنه ناشئ عن إرادتين إحداهما: حتمية وهي المتعلقة بالجنابة لكون مصلحتها لزومية. والثانية: غير حتمية وهي المتعلقة بالجمعة لكون مصلحتها غير لزومية، فالمستعمل فيه واحد، وهو المعنى الموضوع له اللفظ، أعني النسبة الطلبية، ولكن منشأ الاستعمال متعدد، ولا محذور فيه، سوى مخالفته لمقتضى الوضع لو قيل: بان الموضوع له هو النسبة الناشئ انشاؤها عن الإرادة الحتمية، فيكون الاستعمال مجازيا. لكنه خالٍ عن المحذور، كما قد يتوهم.

ودعوى كون الطلب جنساً، فلابد ان يتحصل بأحد فصليه.

تندفع: بان الامر كذلك ثبوتا، وهو لا ينافي إرادة الكشف عن الكلي خاصة دون فصله كما يقال: «الانسان والبقر حيوان». ولا يخفى ان مقتضى هذا الجواب عدم امكان استفادة الوجوب من الكلام بالنسبة إلى غير ما قام الدليل على استحبابه.

ويمكن الجواب بوجه آخر، وهو ان يقال: ان العطف في قوة تكرار

الصيغة فأداته تدل على نسبة اخرى غير النسبة المدلول عليها بنفس الصيغة.

وعليه، فلدينا نسبتان مدلول عليهما بدالين، فيمكن ان تكون احداهما وجوبية والاخرى ندبية، ويبقى ظهور الصيغة في الوجوب بالنسبة الى غير ما قام الدليل على استحبابه على حاله. فتدبر جيداً.

الجهة الثالثة: في تحقيق الكلام في مدلول الصيغة الخبرية الواردة في مقام الطلب، وبيان ما تظهر فيه من وجوب او استحباب او غيرهما.

وبيان ذلك: انه كثيراً ما يجيء في النصوص في مقام الطلب صيغة خبرية نظير: «يعيد» او: «يتوضأ» ونحوهما. فهل هي ظاهرة في الوجوب او لا؟.

قيل: بعدم ظهورها في الوجوب، باعتبار انها غير مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاخبار بثبوت النسبة، والمعاني المجازية المحتملة متعددة، ولا مرجح للوجوب لعدم اقوائيته .

وقد التزم صاحب الكفاية بظهورها في الوجوب، بدعوى: ان الصيغة لم تستعمل في غير معناها، بل انها استعملت في معناها وهو النسبة، الا إنه لم يكن بداعي الاخبار والاعلام ـ وهو غير مقوم للموضوع له كما تقدم ـ، بل بداعي البعث والتحريك بنحو آكد، فانه أخبر بوقوع المطلوب في مقام طلبه إظهاراً بانه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون ظهوره في البعث آكد من ظهور الصيغة.

ثم تعرض بعد ذلك لايراد لزوم وقوع الكذب في كلامه تعالى ـ اذا كان المستعمل فيه هو النسبة ـ لعدم وقوع المطلوب غالبا.

والجواب عنه: بان الكذب انما يتحقق لو كان الاستعمال بداعي الإعلام لا بداعي البعث كما فيما نحن فيه، والا لزم الكذب في غالب الكنايات[1].

ولا يخفى ان ما ذكره (قدس سره) مجرد دعوى ليس لها صورة دليل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبـرهان، ولم يذكر لها تقريب وتوجيه، وذلك لا يكفي في إثبات المطلوب، بل يمكن الايراد فيه: بان الاخبار بالوقوع لا يكشف إلا عن ارادة الوقوع باعتبار المناسبة بينهما، اما كون الإرادة بنحو خاص بحيث لا يرضى بتركه فلا دلالة للجملة على ذلك.

وقد قرّب ظهور الصيغة في الوجوب بتقريب دقيق حاصله: انه قد تقرر في علم الفلسفة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، بمعنى: انه ما لم توجد علته التامة المقتضية لضرورة وجوده ـ لعدم انفكاك المعلول عن العلة ـ لا يوجد الشيء فاذا اخبر بوجود الشيء وتحققه كان ذلك كاشفا عن ضرورة وجوده ولابديته، والمناسب لذلك في مقام الطلب هو الوجوب التشريعي والطلب الالزامي، فيدل الإخبار على الوجوب بالملازمة.

وانت خبير بأن ما اعتمد عليه في إثبات دلالة الصيغة على الوجوب من القاعدة المحررة، وهي ان الشيء ما لم يجب لم يوجد، ليس أمرا عرفيا واضحا، بل هو أمر دقيق لا يدركه كل أحد بالادراك البدوي، فلا يمكن دعوى الظهور العرفي للفظ إستناداً إلى ذلك.

فالاولى في تقريب ظهور الصيغة في الوجوب ان يقال: ان وقوع الفعل خارجا من المنقاد يلازم الوجوب والطلب الحتمي، فان الطلب غير الحتمي لا يستلزم وقوع الفعل خارجا من المنقاد، إذ يمكن ان يفعل ويمكن ان لا يفعل، لان عدم الفعل لا ينافي الإنقياد لعدم الالزام. فالالزام والوجوب مستلزم وعلة لوقـوع الفعـل، وعليه فالـوجـوب ملزوم ووقوع الفعل لازم، فيكون اللفظ مستعملا في اللازم ويدل على الملزوم بالدلالة الالتزامية. فظهور الصيغة الخبرية الـواقعة في مقام البعث في الوجوب بنحو الالتزام والدلالة الالتزاميةُ، لملازمة الوقوع للارادة الحتمية.

ولعل نظر صاحب الكفاية في دعواه الى ذلكْ فتأمل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم ان صاحب الكفاية ذكر:انه لو لم نقل بان المناسبة المذكورة بين وقوع الفعل وعدم الرضا بالترك موجبة لظهور الصيغة في الطلب الوجوبي، فلا اقل من الالتزام باستلزامها بتعين الوجوب من سائر المحتملات عند الاطلاق وعدم القرينة، فاذا تمت مقدمات الحكمة كان مقتضاها حمل الكلام على إرادة الوجوب، لان شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب توجب تعين ارادة الوجوب مع عدم القرينة على غيره وكون المتكلم في مقام البيان(1).

الجهة الرابعة: لو لم نقل بظهور الصيغة في الوجوب وضعا، فهل هي ظاهرة فيه بسبب آخر من انصراف او غيره ؟.

اُدعي انصرافها إليه باعتبار كثرة الاستعمال فيه، او بلحاظ غلبة وجوده، او من جهة اكمليته.

واستشكل فيه صاحب الكفاية: بان استعمال الصيغة في الندب وهكذا وجوده لا يقل عن استعمالها في الوجوب ووجوده لو لم يكن باكثر، واكملية الوجوب لا توجب انصراف اللفظ إليه، إذ الظهور انما ينشأ من شدة اُنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجها ومرآة له، والاكملية وحدها لا توجب ذلك(2).

ثم انه (قدس سره) قرب ظهور الصيغة في الوجوب عند الاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة بما مرت الاشارة إليه في كلام المحقق العراقي، وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد.

* * *

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التعبدي والتوصلي

الجهة الخامسة: الواجبات على قسمين: تعبدي وتوصلي.

وقد وقع الكلام في بيان المراد من التعبدي والتوصلي.

فقيل: ان الوجوب التعبدي ما لا يحصل الغرض فيه إلا باتيان متعلقه بقصد القربة. ويقابله التوصلي، وهو ما يحصل منه الغرض بلا قصد القربة[1].

وقيل: بان الواجب التعبدي ما شرع الاتيان به بنحو العبادة وللتعبد به. ويقابله التوصلي وهو ما شرع لغرض حصوله بذاته لا بعنوان العبادة[2].

وقيل: بان التعبدي ما اعتبر فيه قصد القربة. والتوصلي ما لم يعتبرفيه قصد القربة[3].

ولا يخفى ان تحقيق كون التعبـدي أي المعاني من هذه، او تحقيق ان التعبدية والتوصلية هل هي صفة الوجوب او الواجب؟. ليس بذي أهمية فيما هو المهم في الكلام كما سيتضح، كما لا يخفى ان هذه التفسيرات كلها تشير إلى معنى واحد، وهو كون التعبدي ما لا يسقط به الأمر إلا بقصد القربة دون التوصلي.

وعليه، فلا يهمنا إثبات أيها معنى للتعبدي والتوصلي، فليكن موضوع الكلام فعلا، هو التعبدي، بمعنى ما يعتبر فيه قصد القربة. والتوصلي بمعنى ما لا يعتبر فيه قصد القربة.

وقد اشير إلى أن للتعبدي معنى آخر، وهو: ما لا يسقط به الامر إلا بالمباشـرة، وان يكون عن ارادة واختيار، وان لا يكون بفعل محرم. بخلاف

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٦ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٣٩ ـ الطبعة الاولى.

التوصلي، فانه ما يسقط الامر بمجرد وجوده وتحققه خارجا ولو كان بفعل الغير، او بلا ارادة واختيار، او بفعل محرم من المحرمات كتطهير الثوب[١].

اذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: ان محل الكلام في أن مقتضى الأصل ـ مع الشك في كون الواجب تعبديا او توصليا ـ هل هو العبادية او التوصلية؟. والمراد بالاصل الأعم من الأصل اللفظي والعملي، فان المناسب لمبحث الالفاظ وان كان هو البحث في الأصل اللفظي دون العملي، لكن حيث جاء في كلام الأعلام البحث عن كليهما جرينا على منوالهم.

ولا يخفى ان البحث لابد ان يكون أولاً عن الأصل اللفظي، وانه هل هناك اطلاق او نحوه يعين أحد النحوين؟، فانه مع ثبوته ووجوده لا تصل النوبة للاصل العملي، فاذا لم يثبت الأصل اللفظي يبحث ثانيا عما يقتضيه الأصل العملي من أحد النحوين وما تكون نتيجته منها.

ثم ان البحث يقع أولاً عن التعبدية بالمعنى الاول ـ أعني الجامع بين الاقوال الثلاثة ـ ثم نبحث أخيراً عن العبادية والتوصلية بالمعنى الآخر، فيتكلم في أن الاصل هل يقتضي المباشرة في الواجب او الإرادية او عدم تحققه بالفعل المحرم، أو لا يقتضي شيئاً منها، او بعضها؟. فان تحقيق ذلك مما له فائده جمة في مباحث الفقه.

وعلى كل، فيقع الكلام فعلا في: أن مقتضى الأصل هل هو إعتبار قصد القربة في الواجب أو لا؟. والكلام في مرحلتين:

المرحلة الاولى:في الأصل اللفظي، ومحل البحث هو وجود أصل لفظي كالاطلاق يعين أحد النحوين وعدمه. فالكلام في إقتضاء اطلاق الصيغة التوصلية ونفي اعتبار قصد القربة وعدمه.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٣٩ ـ الطبعة الاولى.

والمشهـور في كلامهم هو: عدم امكان التمسك بالاطلاق، لاجل عدم امكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر، بضميمة كون الاطلاق إنما يثبت في المورد القابل للتقييد دون غير القابل له كالمورد.

ولا يخفى ان التقـرب كما يحصل بقصد إمتثال الامر كذلك يحصل بما يكون موجبا للقرب من القصود، كقصد المحبوبية او قصد الإتيان بالفعل له تعالى ونحوه، إلا ان كلامهم أولا ينصب على تحقيق إمكان وعدم امكان أخذ قصد إمتثال الامر والاتيان بالفعل بداعي الأمر في متعلق الامر، ومنه يبتّون في الأنحاء الاخرى من القصد.

ولاجل ذلك فيكون الكلام فيه أولا في إمكان أخذ داعي الأمر في متعلق الأمر نفسه وعدم امكانه، جرياً على منوال القوم.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى امتناع أخذه في متعلق الأمر شرعا، معللا ذلك باستحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلق ذلك الأمر، سواء كان أخذه فيه بنحو الجزئية او الشرطية، وأعقب ذلك بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها»[1].

وكلامه في المقام لا يخلو عن إجمال، اذ لم يتضح منها ان وجه عدم امكان أخذ داعي الأمر في متعلق الأمر شرعا هو استلزامه لمحذور واحد او لمحذورين، وعبارته قابلة للحمل على كلا الإحتمالين، كما ان لكل منهما قرينتين، فلا يمكن الجزم بارادته أحدهما، ويحسن بنا بعد ان نبهنا على ذلك الافصاح عما ذكرناه فنقول:

يمكن حمل عبارته على إستلزام أخذ قصد القربة في متعلق الأمر لمحذورين:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

الاول: ان متعلق الأمر لابد وان يكون في رتبة سابقة على نفس الأمر، لانه معروض الأمر، والعارض متأخر عن معروضه رتبة، وداعي الأمر معلول لوجود الأمر لا ستحالة تحققه بدونه فهو متأخر عنه تأخر المعلول عن علته. وعليه فلا يمكن أخذه في متعلق الأمر، لانه متأخر عن الأمر، ففرض كونه في متعلق الأمر يستلزم فرض تقدمه على الأمر وهو خلف.

والثـاني: ان الأمر انما يتعلق بما هو مقدور دون ما هو ليس بمقدور، والاتيان بالصـلاة بداعي الأمـر غير مقدور إلا بتعلق الأمر بذات الصلاة. واوضح ذلك فيما بعد بان الأمر انما يدعو الى ما تعلق به، وقد تعلق بالصلاة مقيدة بقصد القربة، فلا يمكن الاتيان بالصلاة بداعي الأمر، اذ لا أمر قد تعلق بها كي يدعو إليها ويؤتى بها بداعيه.

والى هذا المحذور أشار بقوله:«فما لم تكن نفس الصلاة...». والى الأول أشار بقوله:«لاستحالة أخذ...».

كما انه يمكن حمل عبارته على ذكر محذور واحد وهو محذور عدم القدرة بتقريب: انه (قدس سره) ذكر أولاً استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلقه، ولم يبين السّر والوجه في الإستحالة، وانما ذكر ذلك بنحو الاجمال، لكنه عقب ذلك ببيان مثال ذلك مشيراً في مثاله إلى نكتة الامتناع، وهي عدم القدرة، وذلك بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة...».

وقرينة هذا الاحتمال:

أولاً: ظهور الفاء في قوله:«فما لم تكن» في التفريع على ما سبق. وهو يتناسب مع وحدة المحذور لا مع تعدده إذ على الثاني لا معنى للتفريع، بل كل منهما محذور مستقل.

وثانياً: حكمه بفساد التوهم الذي ذكره مع تسليمه بجهة من جهاته، فلو كان النظر إلى وجود محذورين لم يكن مجموع التوهم فاسداً، بل يكون دفعه

للمحذور الآخر فاسداً دون الاول، فحكمه المذكور ظاهر في وحدة المحذور، وانه لا يندفع به المحذور. وان سلمت إحدى الجهتين به، فهو واضح الفساد. ويؤيد ذلك انه أصر على ما ذكره من الكلية ـ أعني إستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلقه ـ في غير مكان من الكفاية، فلو كان نظره فيه الى ما ذكر من المحذور بنحو التعدد لم يتجه ذلك لاندفاعه بكفاية تصور المتعلق في مرحلة الأمر وتسليمه (قدس سره) به. فتامل.

كما أنه على الإحتمال الأول قرينتان:

إحداهما: التعرض في التوهم الى دفع جهتين والتخلص من اشكالين، وهما اللذان ذكرناهما وهو ظاهر في تعدد المحذور.

ثانيتهما: عدم مناسبة التفريع مع الكلية المذكورة أولاً، وذلك لان عدم القدرة على الاتيان بقصد إمتثال الأمر لم ينشأ عن جهة كون قصد الأمر مما لا يتأتى إلا من قبل الأمر، بل لخصوصية في قصد الأمر بنفسه، ولذا لا يسري الى كل ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر كالعلم بالحكم ونحوه. فظاهر الكلية كون المحذور ناشئا عن جهة كون قصد الأمر مما لا يتأتى إلا من قبل الأمر، وهو أجنبي عن عدم القدرة على المتعلق، بل ظاهره كون المحذور فيه هو المحذور في غيره مما يشابهه في عدم تأتيه الا من قبل الأمر وهو غير عدم القدرة. ولذا يلتزم البعض بعدم إستحالة اخذ العلم بالحكم في المتعلق ببعض التأويلات، مع ان المحذور لو كان جهة القدرة لم يقبل التأويل كما هو واضح جداً. وبواسطة وجود القرينة على كلا الاحتمالين يمكننا دعوى كون كلام صاحب الكفاية من المجملات. فلاحظ.

وعلى أي حال فالمهم هو بيان ما ذكر من الوجوه لمنع أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر وهي كثيرة ربما أوصلها البعض إلى عشرة:

الاول: اشكال الدور الذي اوضحناه في مقام بيان عبارة الكفاية، والذي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محصله: ان الأمر يتوقف على ثبوت متعلقه، وقصد الأمر يتوقف على ثبوت الأمر، فأخذه في متعلق الأمر يستلزم فرض توقف الأمر عليه، وقد عرفت توقفه على الأمر. وهذا هو الدور او الخلف وهو محال.

والجواب عنه واضح، وقد أشار إليه في الكفاية، وبيانه: ان الأمر لا يتوقف على وجود متعلقه خارجاً، بل يتوقف على وجوده ذهناً وتصوراً، فيتعلق به ويبعث الامر بعد تصوره. وداعي الأمر انما يتوقف على الأمر بوجوده الخارجي لا التصوري، اذ يمكن تصور داعي الأمر ولو لم يكن أمر أصلاً. وعليه فالذي يتوقف عليه الأمر هو قصد الأمر بوجوده التصوري وهو لا يتوقف على الأمر، بل الذي يتوقف على الأمر هو قصد الأمر بوجوده الخارجي وهو لا يتصور عليه الأمر فلا دور، اذ الموقوف عليه الأمر غير الموقوف على الأمر.

الثاني: استلزامه الدور بلحاظ مقام الامتثال، وذلك لان الأمر يتوقف على القدرة على متعلقه، اذ لا يصح الأمر مع عدم القدرة، فاذا كان قصد الأمر مأخوذاً في متعلق الأمر كان الأمر متوقفا على القدرة عليه، مع ان القدرة على قصد الأمر تتوقف على الأمر، اذ لا يتحقق قصد الأمر بدون الأمر.

واجيب عن ذلك: بان القدرة المصححة للامر إنما هي القدرة على المتعلق في ظرف الامتثال لا في ظرف الأمر.

وتوضيح النظر في الجواب يتوقف على بيان المقصود من شرطية القدرة.

فنقول: ان الشرط قد يطلق ويراد به معناه الفلسفي، وما هو المصطلح به عليه عند أهل ذلك الفن، وهو جزء العلة التامة وما يكون دخيلا في وجود المشروط. وقد يطلق ويراد به معنى غير ذلك، بل ما يكون مصححاً لا يجاد الفعل ورافعا للغويته وموجباً لكونه من الافعال العقلائية وان أمكن وجود الفعل بحسب ذاته بدونه، وذلك نظير ما يقال شرط إعتبار الملكية ترتب الأثر عليها، فان ترتب الأثر ليس دخيلاً في وجود الملكية، بل هو مصحح لا يجادها من قبل

العقلاء وبه يخرج الفعل على تقدير وجوده عن اللغوية. ومن الواضح ان الشرط بالمعنى الاول سابق رتبة على المشروط، فيمتنع ان يفرض تأخره عنه رتبة في حال من الاحوال سواء كان في وجوده لاحقاً أم سابقا على وجود المشروط.

واما الشرط بالمعنى الثاني، فليس هو في الرتبة سابقا على المشروط ولا يتوقف المشروط عليه، فلا يمتنع ان يفرض تأخره عنه في الرتبة.

وشرطية القدرة للتكليف لو أريد بها المعنى الاول كان الاشكال في محله، إذ القدرة على قصد الأمر يتوقف عليها الأمر مع ان قصد الأمر معلول لوجود الأمر.

ولا ينحل الاشكال بان القدرة ألتي هي شرط الأمر هي القدرة في مقام الامتثال لا في ظرف التكليف والأمر، إذ القدرة في مقام الامتثال على قصد الأمر معلولة للامر، فلا يمكن أن تؤخذ شرطاً للامر وجزء علته، فان ذلك يستلزم الدور والخلف كما هو واضح.

لكن الذي يهون الخطب ان شرطية القدرة للتكليف ليس المقصود بها المعنى الفلسفي للشرطية، بل المقصود بها المعنى الثاني، فالقدرة مصححة للأمر والتكليف، اذ بدونها يكون لغواً ومعها يخرج عن اللغوية، فهي شرط للتكليف الصادر من المولى الحكيم، فلا يمتنع ان تكون ناشئة عن نفس التكليف، كما أنها ثابتة، اذ ما هو شرط ومصحح للأمر انما هو القدرة في مقام الامتثال لا في ظرف الأمر كي يدعي عدم القدرة عليه بدون الأمر، والقدرة على قصد الأمر في ظرف الامتثال حاصلة لتحقق الأمر.

وبالجملة: فاشكال الدور يبتني على الخلط بين الشرط بالمعنى الفلسفي والشرط بمعناه الآخر. وبعد تبين الخلط والمراد بالشرط يتضح عدم تأتي الاشكال، ويتبين ما هو محط النظر في الجواب المشار إليه فتبصر.

الثالث : وهو ما يرتبط بعدم القدرة على المأمور به أيضاً. لكنه بتقريب

آخر، وهو ما أشار إليه في الكفاية أولاً ثم أوضحه في طيات كلماته.

وبيانـه: ان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يستلزم عدم القدرة على الاتيان بالفعل بقصد الأمر. وذلك: لان قصد الأمر إما ان يؤخذ بنحو الشرطية للفعل او بنحو الجزئية، بحيث يكون المأمور به مركبا من الفعل وقصد الأمر.

فعلى الاول: فحيث ان الأمر إنما يتعلق بالمقيد بما هو مقيد بحيث لا يكون إلا أمر واحد متعلق بموضوع واحد وهو المقيد ولا ينحل الأمر الى أمرين احدهما يتعلق بذات الفعل والآخر بالخصوصية او بتقيده بها، لان التجزء إنما يكون بالتحليل العقلي..

لم تكن ذات الفعل متعلقا للامر. وعليه فلا يمكن الإتيان بها بداعي الأمر المتعلق بها لعدم وجوده، والأمر الموجود إنما يدعو الى المقيد بما هو مقيد لانه متعلقه، لا الى الذات إذ لم يتعلق بالذات، والمفروض ان المقيد ـ وهو الفعل بقصد الأمر ـ غير مقدور لتوقفه على تعلق الأمر بذات الفعل حتى يصح الإتيان به بداعي أمره.

وعلى الثاني: فالفعل وان كان بذاته متعلقا للأمر لانه جزء، والمفروض ان الكل عين أجزائه فالأمر المتعلق به متعلق بها، إلا أن في أخذه جزءً محذورين:

أحدهما: لزوم تعلق الأمر بغير الإختياري، وهو قصد القربة، لانه اذا كان جزءً كان متعلقا للامر وهو غير اختياري، لان الإرادة ليست بالاختيار، وإلا لزم التسلسل ـ وهو واضح ـ ويمتنع تعلق الأمر بما هو غير اختياري.

ثانيهما: عدم القدرة على الاتيان بالمأمور به، وذلك لان المركب الارتباطي لايمكن الاتيان بكـل جزء منه على حدّه ومستقلا، بل لا يتحقق امتثاله إلا بالاتيان بكل جزء مع غيره من الأجزاء ـ ولذا لا يمكن قصد الأمر في الاتيان بالركوع وحده ـ.

وعليه، فلا يمكن الاتيان بذات الفعل بداعي وجوب الكل ما لم ينضم

إليه الجزء الآخر وهو قصد الأمر، فيكون المأتي به هو الفعل بداعي الأمر لداعي الأمر، وذلك محال لا من باب ان داعي الأمر لا يمكن ان يتحقق بداعي الأمر ـ اذ ذلك بنفسه لا محذور فيه، ولذا يرتفع المحذور المذكور في صورة الالتزام بتعدد الأمر مع انه يستلزم ان يكون داعي الأمر عن الأمر ـ بل من جهة ان الأمر لا يكون محركاً نحو محركية نفسه، فانه بوزان علية الشيء لعلية نفسه، بيان ذلك: ان المفروض انه لا أمر إلا واحد، وعليه فاذا جيء بالصلاة ـ مثلا ـ بقصد أمرها ـ وهو الأمر بالمجموع المركب ـ وكان المحرك نحو ذلك هو الأمر بالمجموع، كان الإتيان بالصلاة بداعي الأمر بالمركب منبعثا عن الأمر بالمركب، فالأمر بالمركب يكون داعياً للاتيان بالصلاة بداعي الأمر نفسه، فيلزم ان يكون الأمر داعياً لداعوية نفسه وهو محال بملاك علية الشيء لعلية نفسه[1]. وعلى هذا الوجه حمل المحقق الاصفهاني عبارة الكفاية وبين جهة المحالية بما عرفته[2].

وهذا توضيح ما أفاده صاحب الكفاية ويقع الكلام في ما أفاده في موارد ثلاثة:

الاول: فيما ذكره من عدم انحلال الأمر بالمقيد وانبساطه، بل يكون امراً واحداً متعلقا بالمقيد بما هو مقيد.

وتحقيق الكلام في صحة هذه الدعوى ليس محله ههنا، بل له محل آخر في هذا العلم وهو مبحث البرائة والاشتغال عند البحث عن جريان البرائة مع الشك في الشرطية، فان جريان البرائة الشرعية والاشتغال يبتني على تحقيق أن الأمر بالمشروط هل ينحل الى أمرين ضمنيين، أمر بذات المشروط وامر آخر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٣ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٤ ـ الطبعة الاولى.

بتقيده بالشرط، فيكون الحال في الشروط كالحال في الاجزاء، إلّا ان الجزء يختلف عن الشـرط في أنـه بذاته متعلق الأمر الضمني دون الشرط فان متعلق الأمر الضمني فيه هو التقيد به لا نفس الشرط؟. أو انه لا ينحل، بل لا يكون هناك إلا أمر واحد متعلق بالمشروط بما هو كذلك، فنفس الفعل لا يكون مأموراً به بالأمر الضمني اصلا، إذ المأمور به يكون أمراً بسيطا متعلقا لامر واحد ولا وجه للانحلال حينئذٍ؟.

فعلى الاول: يتجه إجراء البرائة عند الشك في شرطية شيء، لانه يعلم تفصيلا بتعلق الأمـر بذات المشـروط ويشك بدواً في تعلقه بالتقيد بالشرط، فيكون الشك شكاً في التكليف وهو مجرى البرائة.

واما على الثاني: فلا مجال للبرائة، إذ العلم الاجمالي لاينحل لفرض وحدة الأمر على تقدير تعلقه بالمشروط، فالأمر دائر بين المتباينين، إما الأمر بذات المشروط، او الأمر بالمشروط بما هو كذلك، وهو مجرى الاشتغال.

وعليه، فالتزام المحقق الخراساني هنا بعدم إنحلال الأمر بالمشروط ينافي التزامه بجريان البرائة الشرعية عند الشك في الشرطية، وعلى كل فتحقيق الحال فيما ذكره له محل آخر كما عرفت. والحق ـ كما سيأتي ـ هو الالتزام بالإنحلال ورجوع الشرطية إلى اخـذ التقيد بالشرط جزءً.

وعليه، فيبتني إمكـان أخذه شرطا في متعلق الأمر وعدمه على تحقيق إمكان أخذه بنحو الجزئية أولا، اذ الملاك فيهما يتحد بعد ما عرفت من رجوع الشرطية إلى جزئية التقيد بالشرط.

الثاني: فيما ذكره من عدم إمكان تعلق الأمر بقصد الأمر لعدم إختياريته، وهو ممنوع، اذ يرد عليه:

أولاً: النقض بتعلق الإلزام بقصد الأمر ولو بحكم العقل، فان العبد يرى نفسه ملزماً بالاتيان بالفعل مع هذا القصد، بحيث يرى ان هناك فرقاًبينه وبين

غيره من الواجبات غير العبادية في مقام الامتثال وإسقاط التكليف، واذا لم يكن القصد اختياريا فكيف يتعلق به الالزام؟، سواء كان من العقل او الشرع.

وثـانياً: انكار عدم إختياريته، فان ذلك يبتني على الخلط والاشتباه في المراد منه، فان القصد يطلق ويراد به تارة: ما يرادف الارادة والاختيار. واخرى: ما يرادف الداعي والباعث فيقال قصدي من هذا الفعل كذا. ومن الواضح ان المراد بقصد امتثال الأمر ليس إلارادة بل الداعي، بمعنى ان الاتيان بالمأمور به حيث يترتب عليه موافقة الأمر وامتثاله يكون الاتيان بداعي حصول الموافقة والامتثال والتقرب الى المولى ونحو ذلك.

فالمـراد[1] بالقصـد هو هذا المعنى لا الارادة، لان امتثـال الأمـر من المسببات التوليدية فلا تتعلق بها الارادة، بل انها تتعلق بالسبب بداعي تحقق المسبب. ومن الواضح أن الداعي يمكن تعلق الأمر به، فان الأمر كثيراً ما يتعلق بما يتقوم بالداعي كالتعظيم ونحوه مما يتقوم بالاتيان بالفعل بداعي التعظيم ولا اشكال في إختياريته.

وثالثا: انكار عدم إختيارية إلارادة،والالتزام بما إلتزم به المتكلمون من أن إختيارية الأشياء بالارادة واختيارية الارادة بنفسها بواسطة الالتزام بوجه من الوجوه ألتي ذكروها لذلك، والا لوقع الاشكال في اختيارية الافعال باعتبار إستنادها الى ما ليس بالاختيار.

---

(١) علل سيدنا الاستاذ (دام ظله) في مجلس الدرس إرادة هذا المعنى من القصد دون إلارادة: بان الارادة انها تتعلق بفعل الشخص نفسه لا بفعل غيره، فلا معنى لتعلقها بالأمر، لانه فعل المولى فلو اريدمن القصد الارادة لم يكن معنى لقولهم قصد الأمر.

لكنه عدل عن ذلك بعد مذاكرته، لان المفروض الاتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر لابقصد الأمر، والامتثال أمر اختياري ومن فعل الشخص نفسه. مضافاً إلى أن قصد الأمر لا معنى له مطلقا، ولو اريد من القصد الداعي، لان الأمر لا يترتب على الفعل، والداعي ما يترتب خارجا على الفعل، وانما يكون بوجوده الذهني سابقاً عليه، فتامل. (منه عفي عنه).

وبالجملة: فلا محيص عن الالتزام باختيارية الارادة بوجه من الوجوه، وتحقيق ذلك موكول إلى محله في علم الكلام.

الثالث: فيما ذكره من عدم إمكان الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

والذي علله المحقق الاصفهاني باستلزامه محركية الشيء لمحركية نفسه.

وقد جاء في تقريرات بحث السيد الخوئي (حفظه الله) نسبة هذا المحذور الى نفس المحقق الاصفهاني، وحمل كلام الكفاية على معنى آخر، ثم أورد عليه: بان الأمر بالكل ينحل الى أوامر ضمنية تنبسط على الاجزاء وتتعدد بتعدد الاجزاء، فيختص كل جزء بأمر ضمني لنفسه، ويكون محركا نحو الجزء وباعثا إليه وعلى هذا فالأمر بالمركب من الفعل وقصد الامتثال ينحل الى أمرين ضمنيين أحدهما يتعلق بذات الفعل والآخر يتعلق بقصد الامتثال، فيكون الأمر المتعلق بقصد الامتثال داعيا وباعثا الى الاتيان بالفعل بقصد أمره الضمني المتعلق به. فلا يكون الأمر محركا نحو محركية نفسه بل محركا نحو محركية غيره، فان الأمر الضمني المتعلق بقصد الامتثال يكون محركاً نحو محركية الأمر الضمني المتعلق بالفعل، فلا محذور[1].

ولكن صدور هذا الايراد من مثل السيد الخوئي عجيب جداً. بيان ذلك: ان تامية الايراد الذي ذكره تبتني على أمرين:

الأمر الاول: الالتزام بانحلال الوجوب المتعلق بالمركب الى أوامر ضمنية يتعلق كل منها بجزء من أجزاء المركب، توضيح ذلك: انه وقع الكلام في ان الأمر بالمركب هل هو امر واحد بسيط متعلق بمجموع الاجزاء ولايقبل التعدد والانحلال بل ينسب الى كل الاجزاء على حد سواء، ولا يقال عن كل جزء انه

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٦٣و١٧٠ ـ الطبعة الاولى.

مامور به، نظير الحمى التي تعرض على البدن، فانه يتصف بها جميع اجزاء البدن لكنها عرفا حمى واحدة، ولذا لا يقال لليد وحدها انها محمومة، بل يقال عن جميع البدن انه محموم وان عرضت الحمى على كل الاجزاء؟ او انه أوامر متعددة بتعدد الاجـزاء، بحيث يكـون كل جزء متعلقا لأمر مختص به، ويقال انه مأمور به كالبياض الطارىء على الجسم الانساني فانه يعرض على جميع الاجزاء ويوصف به كل جزء، فيقال وجهه أبيض ويده بيضاء وهكذا، كما انه يقال لمجموع جسمه أنه أبيض ؟.

فعلى الالتزام بعدم انبساط الأمر بالمركب على الاجزاء، وانه ليس إلا أمـر واحد لا معنى لما ذكره من كون الحصة من الأمر المتعلقة بقصد الامتثال تكـون محركة نحو محركية الحصة المتعلقة بذات الفعل، فلا يكون الأمر محركاً نحو محركية نفسه، اذ لا يتحصص الأمر وليس هو إلا امر واحد متعلق بالمركب فلا يتجـه الايراد. كما انـه لا يكفي في صحة الايراد الالتزام بتحصص الأمر وانحلاله وانبساطه على الاجزاء، بل يتوقف على ثبوت..

الأمر الثاني: وهو الالتزام بان الأمر الضمني المنحل عن الأمر بالكل يصلح للداعوية نحو ما تعلق به والا فلا يتم الايراد، لانه وان كان كل من الفعل وقصد الامتثال متعلقا للأمر الضمني، لكن كلا منهما لا يصلح للمحركية كي يكون احدهما محركا نحو محركية الآخر، ويرتفع بذلك محذور محركية الشيء نحو محركية نفسه، بل الذي يصلح للمحركية هو الأمر الاستقلالي بالمجموع فيعود المحذور.

والحاصل: ان الايراد يتم لو التزم بانبساط الوجوب وانحلاله وصلاحية الأمر الضمني للمحركية، اذ يقال حينئذ: ان كلاً من الفعل وقصد الامتثال يكون متعلقـاً للأمر الضمني، ويكون الأمر المتعلق بقصد الامتثال محركا نحو قصد إمتثال الأمر الضمني المتعلق بالفعل عند اتيانه. فيكون الأمر محركا نحو محركية

غيره لانفسه كما عرفت تقريره.

اذا تبين ذلك: فبما ان الظاهر من كلام الكفاية هو عدم انبساط الوجوب وانحلاله كما يشير إليه قوله: «ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل»[١].

وان كان هذا خلاف إلتـزام المحقق الاصفهـاني، فانـه يلتزم بانحلال الوجوب وانبساطه[٢].

وعليه، فان حملنا عبارة الكفاية على ما تقدم وكان الايراد عليه، كان الايراد مبنـائياً لما عرفت من انـه يبتني على القول بانحلال الأمر وصاحب الكفـاية لا يلتزم به. وان لم يكن الايراد على صاحب الكفاية. بل كان على المحقق الاصفهاني، بلحاظ ان المحذور منه نفسه لا مقصود الكفاية، فهو عجيب جداً، لانـك عرفت انـه يبتني على الالتـزام بداعوية الأمر الضمني والمحقق الاصفهاني لايلتزم بها، بل انه يصرح في كلامه بابتناء المحذور على عدم داعوية الأمـر الضمني، وذلـك لا يفـوت السيد الخـوئي لاطلاعه على آراء استاذه الاصفهاني، وكذلك يكون نحو ايراده المزبور محل العجب منه، اذ كان المناسب التصدي للمناقشة معه في هذه الجهة، أعني داعوية الأمر الضمني وعدمها، لا المناقشة معه في أصل المحذور مع اغفال جهة الداعوية بالمرّة.

واذا كانت النكتة ـ التي هي أساس المحذور ـ هي عدم صلاحية الأمر الضمني للداعوية، فلابد لنا من تحقيق الحال في هذه الجهة، والذي يبدو لنا بعد التأمل موافقة المحقق الاصفهاني والالتزام بعدم داعوية الامر الضمني. والسر في ذلك: ان الشيء انما يكون داعيا للعمل وباعثا نحوه، اما لكونه بنفسه أثراً مرغوباً، فيقصد بالعمل ترتبه عليه. او لكونه ذا أثر مرغوب، بحيث يكون تصور

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٦٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترتبه على الفعل باعثا نحو العمل باعتبار ان لوجوده أثراً مرغوبا عقلًا او شرعاً او عرفا او نفسياً إلى غير ذلك.

وبالجملة: الشيء لا يصلح للداعوية ما لم يكن بوجوده ذا أثر محبوب، او كان هو بنفسه محبوباً، اما بدون ذلك فلا يصلح للداعوية نحو العمل بل يكون العمل لغواً.

وعليه، فالأمر الضمني إنما يصلح للداعوية اذا كان لموافقته أثر مرغوب شرعا او عقلا من تحصيل مثوبة او دفع عقوبة او حصول التقرب ونحوها، اما اذا لم يكن لموافقته أي أثر بل كانت هذه الآثار ألتي يترتب على الموافقه انما يترتب على موافقة الأمر بالكل لم يكن الأمر الضمني صالحا للداعوية، والأمر كذلـك، فأن حصول الامتثال والطاعة والثواب انما يكون على موافقة الأمر بالمركب ولذا لا تتعدد الطاعة والمعصية ولا يتعدد الثواب والعقاب، بل ليس هناك إلا إطاعة واحدة وعصيان واحد وثواب واحد وعقاب كذلك تترتب على موافقة الأمر بالمركب او بمخالفته، وليس لموافقة الأمر بالجزء أي أثر من ذلك. ولا يخفى ان موافقة الأمر بالكل أمر بسيط غير قابل للتعدد لا نه ينتزع عن الاتيان بجميع الاجـزاء والشرائط، فهي تكون داعية للمجموع بما هو كذلك وليست أمراً قابلًا للتعدد كي يترتب الاطاعة والاثر على كل حصة بنفسها فيصلح الأمر بها للداعوية، لترتب الأثر على المجموع، فيكون كل جزء دخيلا في ترتب الأثر، بل يترتب عليه بعض الأثر بنسبته. فلاحظ.

وبالجملة: مما ذكرنا يظهر ان الأمر الضمني غير صالح للداعوية.

وعليه، فيتم المحذور المزبور ـ و يندفع الايراد ـ وحاصله: ان الأمر انما يتعلق بمتعلقه ليكون داعيا إليه وباعثا نحوه، فاذا كان داعي امتثال الأمر نفسه جزء المتعلق كان الأمر به للدعوة إليه مستلزما لان يكون الشيء داعيا لداعوية نفسه.

وبهذا التقريب يكون الاشكال أجنبياً عن عدم القدرة على الامتثال وان أمكن حمل عبارة الكفاية عليه وربطه بعدم القدرة لعدم الأمر كما تقدم.

والمحصل: ان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يستلزم داعوية الأمر لداعوية نفسه وهو محال، وهذا محذور تام يمنع من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر ولا يهم فيه كونه مراد الكفاية أو لا، فلاحظ.

الرابع: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر لاستلزامه المحذور في مقام الفعلية والانشاء والامتثال. بيان ذلك: ان الاحكام الشرعية معلقة على موضوعاتها بنحو القضايا الحقيقية، يعني ان الحكم يترتب على تقدير وجود موضوعه فلا يكون الحكم فعلياً إلا بعد فعلية الموضوع وتحققه خارجا، فالموضوع في مرحلة ثبوت الحكم يكون مفروض الوجود.

وعليه، فيمتنع أخذ ما يترتب على الحكم في وجوده في موضوع ذلك الحكم، كالعلم بالحكم، فيستحيل تقييد موضوع الحكم بالعلم بالحكم بحيث لا يترتب الحكم إلا في فرض تحقق العلم به. وذلك لان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يستلزم أن تكون نسبة العلم بالحكم الى الحكم نسبة العلة الى المعلول لما عرفت من أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه وعدم تحقق الحكم إلا بتحقق موضوعه. فالحكم موقوف على العلم بالحكم، ومن الظاهر ان العلم بالحكم انما يثبت في فرض ثبوت الحكم، اذ مع عدمه لا معنى لتعلق العلم به، فالعلم بالحكم موقوف على الحكم، فيكون الحكم موقوفا على العلم به والعلم به موقوفا على الحكم وهو دور. فأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يستلزم محذور الدور. هذا بالنظر إلى مرحلة الفعلية، وقد اتضح عدم صحة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه.

واما بالنظر الى مقام الانشاء فأخذ العلم بالحكم ممتنع أيضا لوجهين:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أحدهما: ان الانشاء جعل المنشأ وايجاده، فنسبة الانشاء الى الحكم نسبة الإيجاد الى الموجود، فاذا كان المنشأ مما يستحيل تحققه لما عرفت، امتنع ايجاده وتحقيقه، اذ الايجاد لا يتعلق بالمحال. والمفروض ان الإنشاء يتعلق بالاحكام الشرعية.

ثانيهما: ان باب انشاء الاحكام على موضوعاتها ليس من باب الفرض والتقدير المحض كالخيال نظير: «أنياب الاغوال» كي يقال انه خفيف المؤنة ولا يستدعي اكثر من تصور الموضوع والحكم، بل إنما ينشأ الحكم على فرض وجود موضوعه بلحاظ مرآتية هذا المفروض عن الخارج بحيث يكون الملحوظ حال الانشاء ملحوظاً طريقاً للخارج فيرتب عليه الحكم.

وعليه، فلابد ان يفرض وجود الموضوع ومنه العلم بالحكم في مقام الانشاء، وفرض وجود العلم بالحكم فرض وجود نفس الحكم فيلزم ان يكون الحكم مفروض الوجود قبل وجوده وهو محذور الدور وان لم يكن دوراً بنفسه.

هذا بالنسبة الى العلم بالحكم ونحوه مما يترتب في وجوده على وجود الحكم. وليس هذا هو محور الكلام بل هو تمهيد الى ما نحن فيه من امتناع أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه. ولذلك شرع (قدس سره) بعد بيان ما عرفت في بيان امتناع أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف. ولابد قبل الشروع في بيان ما أفاده في هذا الموضوع من بيان شيء، وهو: ان ما يكون في المرتبة السابقة على الأمر على نحوين: متعلق وموضوع. ويصطلح بالمتعلق على ما يكون التكليف داعياً إليه وملزما للعمل والاتيان به، نظير الصلاة في :«صل »، فان الأمر يدعو إليها ولابد من اتيانها بمقتضى الأمر. ويصطلح بالموضوع على ما يكون في رتبة سابقة على الأمر ولا يدعو الأمر اليه ولا يلزم الاتيان به، بل الحكم يحصل في فرض وجوده سواء كان غير اختياري، كالوقت بالنسبة الى الصلاة فانه تجب الصلاة في الوقت، فالذي لابد من الاتيان به هو ايقاع الصلاة في الوقت اما

نفس الوقت فليس كذلك، او كان إختياريا كالعقد بالنسبة الى وجوب الوفاء بالعقد، فان المتعلق هو الوفاء، بمعنى انه اذا حصل العقد فيلزم الوفاء به، اما نفس العقد فلا يلزم إتيانه وتحصيله بل الحكم يثبت على تقدير حصوله ، ويعبر عن هذا بمتعلق متعلق التكاليف، فان العقد متعلق الوفاء والوفاء متعلق التكليف الوجوبي.

ولعل هذا الفصل بين هذين النحوين والاصطلاح عليهما بما عرفت من مبتكرات المحقق النائيني (قدس سره)، اذ لم نعثر في كلام غيره على هذا التفكيك، وكثيراً ما يقع الخلط في كلام الأعلام، فيعبر عن المتعلق بالموضوع.

وعلى كل فقد عرفت في مقدمة كلامه ان ما ينشأ عن الحكم يمتنع أخذه في موضوع الحكم، لان الحكم انما يثبت في فرض وجود موضوعه، فالموضوع يكون مفروض الوجود في مرحلة ثبوت الحكم. اما أخذه في متعلق الحكم فلا محذور فيه من هذه الجهة، اذ المتعلق ليس مفروض الوجود كما لا يخفى.

وعليه، فما ارتباط ما ذكره من امتناع أخذ العلم بالحكم ونظيره في موضوع الحكم بما هو محل البحث من أخذ قصد الامتثال في متعلق الحكم؟.

والجواب: ان الكلام في امتناع أخذ قصد الامتثال ليس مركزاً على نفس قصد الامتثال ومنظوراً فيه ذلك كي يقال ان نسبة قصد الامتثال الى الحكم نسبة المتعلق لا نسبة الموضوع، بل هو مركز على الأمر نفسه، وذلك لان فرض أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الحكم يلازم فرض كون الأمر موضوعا لانه متعلق لمتعلق التكليف، لانه متعلق لقصد الامتثال الذي هو متعلق الأمر، وقد عرفت ان مثل هذا يكون موضوعاً للحكم، فقصد الامتثال وان كان متعلقا للحكم لكن الأمر الذي هو متعلق قصد الامتثال موضوع للحكم فالكلام فيه. فجهة ارتباط ما ذكره اولا بمحل البحث هو استلزام أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر أخذ ما يتفرع على الأمر في موضوع الأمر، فموضوع الحديث في قصد الامتثال

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هو:«الأمر» وهو السر في الامتناع.

وإذا تبين ذلك، فقد أفاد (قدس سره): ان أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر ممتنع في مقام الإنشاء ومقام الفعلية ومقام الامتثال. وذلك..

اما امتناعه في مقام الانشاء فلما عرفت من انه لابد من فرض وجود الموضوع في ذلك المقام، فيلزم فرض وجود الأمر لانه موضوع الحكم قبل وجوده، وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه.

واما امتناعه في مقام الفعلية، فلما عرفت من ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، فاذا كان الأمر دخيلا في موضوع الأمر كانت فعلية الأمر متوقفة على فعليته، وهو يستلزم تقدم فعليته على فعليته وهو محال.

واما إمتناعه في مقام الامتثال، فلان قصد الامتثال متأخر بالطبع عن تمام الأجزاء، لانه يكون بها فيقصد بالأجزاء قصد الامتثال، فاذا فرضنا ان من الأجزاء قصد امتثال نفس الأمر، فلابد ان يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدم قصد الامتثال على نفسه.

فالمحذور المستلزم لاخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه في جميع المراحل، هو لزوم تقدم الشيء على نفسه وهو محال كالدور[1].

هذا محصل وتوضيح ما أفاده المحقق النائيني، والذي يظهر ان عمدة المحذور هو أخذ قصد امتثال الأمر بلحاظ مرحلة الفعلية، وان تعليق فعلية الحكم على فعلية ما لا يكون إلا به هو الاساس في الاشكال، اذ مقام الانشاء يتفرع عليه كما عرفت. فان المحذور كما عرفت هو انه لابد من فرض الموضوع مطابقا لما هو الواقع في مقام الانشاء، وبما ان الواقع محال لم يمكن فرض ما هو يطابقه لعدم تحققه، وما هو مفروض لا يكون مرآتا ومطابقا للواقع.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠٥ ـ ١٠٨ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد استشكل المحقق العراقي (رحمه الله) فيما أفاده بان هذا الكلام إنما يتأتى بالنسبة الى ما يكون متعلقا لمتعلق التكليف لا ما يكون متعلقا للتكليف بقصد الامتثال، اذ مثله لا يكون مفروض الوجود، بل فرض وجوده مساوق لسقوط الأمر لا فعليته[1].

وانت خبير بان نكتة المحذور في كلام المحقق النائيني وألتي اوضحناها أولاً مغفول عنها في كلام المحقق العراقي. فان المحذور نشأ من جهة نفس الأمر باعتبـار انـه يكون متعلق متعلق التكليف لا من جهة قصد الامتثال نفسه، فالاشكال فيما افاده بهذا النحو بعيد عن كلام النائيني ومحط نظره. فالذي لابد من معرفته لتحقيق صحة ما أفاده المحقق النائيني(رحمه الله)هو انه هل كل ما يكون متعلّقاً لمتعلق التكليف ولا يدعو الأمر اليه لابد من فرض وجوده وكونه مفروض الوجود في فعلية الحكم؟ او لا.

فاذا ثبت عدم الملازمة بين كونه متعلقا لمتعلق التكليف وفرض وجوده في فعلية الأمر، وامكان أن يكون أمر لا يدعو التكليف إليه ولا يحرك نحوه وليس مفروض الوجود قبل الحكم، لم يثبت ما أفاده لان الأمر وان كان متعلقا لمتعلق التكليف ولا يصلح التكليف للداعوية إليه لانه فعل المولى لا العبد إلا انه لا يلزم ان يكون مفروض الوجود وتكون فعلية الحكم متوقفة على فعليته.

وان ثبتت الملازمة بنحو الكلية، فالأمر كما أفاده من إمتناع أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر لما ذكر من لزوم تقدم الشيء على نفسه فمعرفة صحة ما أفاده (قدس سره) تبتني على تحقيق هذه الجهة. هذا بالنسبة الى مقام الفعلية.

واما بالنسبة الى مقام الامتثال. فما أفاده من محذور أخذ قصد الامتثال بالنسبة إليه لايرتبط بمحذور مقام الفعلية، فانه مرتبط بنفس المتعلق، أعني قصد

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١ / ٧٦ ـ الطبعة الاولى.

الامتثال لا متعلقه أعني الأمر.

ولكنه غير وجيه، فان قصد امتثال الأمر الذي يؤخذ جزءً إما ان يراد منه امتثال الأمر الضمني المتعلق بالأجزاء او امتثال الأمر الاستقلالي النفسي المتعلق بالمركب.

فعلى الاول: لا يلزم ما ذكره من تقدم الشيء على نفسه فان قصد الامتثال المأخوذ جزء هو قصد إمتثال الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل، وقصد امتثال الأمر الذي يؤتى بالمجموع معه هو قصد امتثال الأمر الاستقلالي المتعلق بالكل، بمعنى ان الفعل يوتى به بداعي أمره الضمني بقصد امتثال الأمر بالكل المتعلق به وبقصد امتثال امره فالذي يكون جزء وفي مرتبة الأجزاء غير الذي يكون متأخراً عنها. فلم يفرض الشيء في رتبة سابقة عليه.

وعلى الثاني: فالمحذور انما يمكن القول به لو فرض ان قصد امتثال الأمر المعتبر واحد لا غير، فيقال ان اعتباره في مرتبة الأجزاء لا يتلاءم مع كونه في رتبة متأخرة عن الأجزاء، اذ الفرض ان الأجزاء بمجموعها يوتى بها بقصد الأمر. ولا ملزم بذلك، بل يمكن ان يدعى ان هناك قصدين لامتثال الأمر أحدهما متعلق للأمر وفي مرتبة الأجزاء، والآخر يوتى بالكل معه، فما هو في مرتبة الاجزاء فرد آخر غير الذي يؤتى بالاجزاء معه. فلا يلزم ان يتقدم الشيء على نفسه لتعدد الفرد وكون المتقدم فرداً غير المتأخر، فيوتى بالفعل بداعي الأمر بداعي الأمر.

نعم، في ذلك محذور من جهة اخرى، وهي ما ذكرناها من استلزام كون الأمر داعيا لداعوية نفسه، ولكنه كلام آخر، والمهم بيان ان جهه المحذور ليست ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من استلزام فرض الشيء سابقا على نفسه.

وبـالجملة: فأخـذ قصد الامتثال لا يستلزم ما أفاده بالنسبة الى مقام الامتثال. والمهم تحقيق ما أفاده في مقام الفعلية، وقد عرفت انه يبتني على امرين:

الاول: ان كل ما يؤخذ في متعلق الحكم ولم يكن الأمر داعيا إليه كان مفروض الوجود.

الثاني: ان كل ما هو مفروض الوجود يكون الحكم متأخراً عنه بحيث لايصير فعليا إلا بعد وجوده.

فانه بتهامية هذين الأمرين يثبت توقف فعلية الأمر على الأمر وهو محال.

ولا يخفى ان كلا الأمرين محل بحث وكلام، فان تسليم الاول لا يستلزم تسليم الثاني. والبحث في الأمر الثاني ليس محله ههنا، بل محله مبحث الواحب المعلق، وقد التزم به ـ كما التزم بالاول ـ المحقق الثاني، ولذلك بنى على ان وجوب الحج مثلا لا يصير فعليا الا بحلول وقته للغوية فعلية الوجوب قبل الوقت مع عدم امكان الامتثال إلا في الوقت.

وانما البحث مع المحقق (قدس سره) في الأمر الاول ـ بفرض تسليم الامر الثاني له وعدم مناقشته فيه لو ثبت الامر الاول ـ، فيقع الكلام فعلا في ان كل ما يكون مأخوذاً في متعلق الخطاب ولم يصلح الأمر للداعويه اليه يلزم ان يكـون مفروض الوجود، فتتوقف فعلية الأمر على فعليته، او ليس الأمر كذلك، بل يمكن ان يتصور ما هو مأخوذ في متعلق الأمر وليس الأمر بصالح للدعوة إليه ولم يكن مفروض الوجود؟.

ولا يخفى ان الكلام يقع أولاً بلحاظ مقام الثبوت، اما مقام الاثبات فهو متفرع على مقام الثبوت، فان ثبتت الملازمة بنحو الكلية فلا مجال لتحرير الكلام إثباتا، واما اذا لم تثبت الملازمة الكلية فلابد حينئذ من لحاظ الدليل على الحكم واستظهار فرض وجود الشيء وعدمه. فالكلام بدواً في مرحلة الثبوت ومعرفة وجود الملازمة كليا او جزئيا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد جزم السيد الخوئي بالثاني، فذهب الى تصور ما لا يكون مفروض الوجود مع أخذه في متعلق الخطاب وعدم صلاحية الأمر للباعثية نحوه، بتقريب: ان كون الشيء مفروض الوجود اما ان يكون لاجل قيام البرهان العقلي عليه كالامور غير الاختيارية، او لظهور الدليل المتكفل لبيان الحكم في ذلك، ومع عدم البرهان العقلي وظهور الدليل لا وجه لكون الشيء مفروض الوجود كما لا يخفى(١).

ويرد عليه: بان مفروض الكلام اما ان يكون مرحلة الثبوث، بمعنى كون البحث في ثبوت اصل الدعوى بان كل ما يؤخذ في متعلق الخطاب ولم يصلح للداعوية إليه يكون مفروض الوجود مع غض النظر عن مقام الاثبات والدليل. واما ان يكون مرحلة الاثبات وما يستفاد من دليل الحكم.

فان كان فرض البحث مع المرحوم النائيني (قدس سره) في مرحلة الثبوت ـ كما هو اللازم ـ فذلك لا يتلاءم مع ما ذكره من ان استفادة فرض الوجود تكون بالبرهان العقلي وبظهور الدليل، فان البحث الثبوتي لا يلاحظ فيه الدليل الخارجي وما يستفاد منه في موضوع الكلام، لانه بحث عن الضرورة والامكان بحسب ما يدركه العقل، وعالم الأدلة والنصوص مغفول عنه في هذا البحث بالمرة، لانها ترتبط بمقام الكشف عن الواقع وتشخيص الثابت فيه واثباته، وان كان فرض البحث في مرحلة الاثبات بدعوى ان معرفة كون الشيء مفروض الوجود والكشف عنه تكون تارة بواسطة برهان العقل. واخرى بواسطة ظهور الدليل الشرعي في ذلك ولا طريق آخر لتشخيص ذلك، فله وجه ولا اشكال فيه من هذه الجهة ـ أعني جهة اسلوب الايراد ـ لكن يورد عليه: بان ما ينظر اليه من البرهان العقلي في الأمور غير الاختيارية لا يفي باثبات

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٥٨ ـ الطبعة الاولى.

فرض الوجود في هذه الأمور. وذلك لان محصل الدليل العقلي هو لزوم التكليف بما لا يطاق. بتقريب: ان التكليف اما ان يتحقق عند وجود الأمر غير الاختياري، كا لوقت بالنسبة الى وجوب الصلاة. او قبله مع اشتراطه في الفعل. فالاول هو المطلوب وهو معنى فرض الوجود وتوقف فعلية الحكم على تحقق ذلك الأمر. والثاني يستلزم التكليف بما لا يطاق، لان اشتراط الوقت ونحوه من الأمور غير الاختيارية مع تحقق الحكم قبل حصولها يستلزم التكليف وتعلق الحكم بغير المقدور فعلا، وهو محال على المولى الحكيم. فلابد ان يترتب الحكم على تحققه وذلك هو معنى فرض الوجود.

وانت خبير: بان القدرة على المكلف به من الشرائط العامة المأخوذة في موضوع الحكم على رأي الاكثر - ومنهم السيد الخوئي - فالحكم لا يصير فعليا بدون القدرة على امتثاله. وعليه فاذا كان منشأ اخذ الأمور غير الاختيارية مفروض الوجود في موضوع الحكم هو استلزام عدم ذلك للتكليف بغير المقدور، كان أخذ شرط القدرة على الامتثال في موضوع الحكم ومفروض الوجود كاف عن أخذ كل منها كذلك، اذ بدونها لا تحصل القدرة، فعدم التكليف يكون لاجل عدم القدرة لا من جهة عدم الوقت مثلا، وان كان تحقق الوقت ملازماً لحصول القدرة، لكنه مع أخذ القدرة في الموضوع لا حاجة لأخذ الوقت ونحوه مما تتوقف عليه القدرة في الموضوع أيضاً. ولا يخفى ان الحكم وان لم يحصل الا بحصولها لتوقف القدرة عليها لكنه لا يستلزم ذلك كونها مأخوذة في الموضوع ومفروض الوجود، بل تكون من ملازمات الموضوع لا من مقوماته، فلا يترتب عليها آثار الموضوع وفرض الوجود في غير المقام.

وبالجملة: لاوجه ولا ملزم لأخذ الأمور غير الإختيارية في موضوع الحكم بملاك لزوم التكليف بما لا يطاق بدونه بعد كون القدرة عند هذا القائل من الشرائط العامة المأخوذة في موضوع الحكم، لان تحقق هذه الأمور محصل للقدرة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا اكثر، فاشتراط القدرة يكفي عن اشتراطها، فتدبر.

فالاولى: في مقام الايراد على المحقق النائيني ـ في ذهابه الى ان كل قيد وارد في الخطاب، ولم تكن للأمر صلاحية الدعوة اليه، يكون دخيلا في الموضوع ويؤخذ مفروض الوجود ـ ان يقال: ان كون الشيء مفروض الوجود ودخيلا في الموضوع لابد ان يكون له منشأ يدعو الى ذلك، وهو لا يخلو عن أحد وجهين: إما ان يكون لاجل مطابقة الأمر للارادة، او لاجل ترتب أثر مرغوب على ذلك. بيان ذلك: انه قد ذكر ـ كما عليه المحقق النائيني (رحمه الله) ـ ان القيود والاوصاف المرتبطة بالفعل الخارجي على نحوين. نحو يكون مقوما لاتصاف الفعل بالمصلحة، بمعنى انه بدونه لا يكون الفعل ذا مصلحة نظير حدوث المرض بالنسبة الى الدواء فانه بدون المرض لا يكون الدواء ذا مصلحة. ونحو يكون منشأ لفعلية المصلحة وتحققها، بمعنى ان ترتب المصلحة فعلا يكون متوقفا عليه، وان كان اصل ثبوت المصلحة في الفعل حاصلا بدونه، وذلك نظير إعداد الدواء بطبخه او نحو ذلك، فانه بدون الاعداد لا تترتب عليه المصلحة فعلا وان ترتب عليه شأناً.

وبالجملة: فالقيود منها ما يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة. ومنها ما يكون دخيلا في فعلية المصلحة. فارادة الفعل لا تتحقق الا بعد اتصافه بالمصلحة، فهي متأخرة عن وجود النحو الاول من القيود، بمعنى ان تحققها انما يكون بعد تحقق هذه القيود وبدونها لا تتعلق الإرادة بالفعل لخلوّه عن المصلحة. بخلاف النحو الثاني فان ارادة الفعل تكون محركة نحو الاتيان بها وتحقيقها، كي تصير المصلحة فعلية ولا يتوقف حصول الإرادة على حصولها، وهذا أمر عرفي وجداني لا اشكال فيه.

وحينئذ نقول: بان الأمر حيث يكون على طبق الإرادة وينبعث عن تعلق الارادة بالفعل، بل هو الإرادة نفسها ـ على قول ـ فلابد ان يكون جعله في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المورد التي تتحقق فيه الارادة، فهو بالنسبة الى القيود التي تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة متأخر، بمعنى ان اعتباره وفعليته في فرض وجودها وتحققها بخلاف القيود ألتي تكون دخيلة في فعلية المصلحة، فانها تكون مأخوذة في متعلق الأمر ويكون الأمر باعثا نحوها. فكون الشيء مأخوذاً مفروض الموجود من باب مطابقة الأمر للازادة ومن جهة كونه دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة.

واذا لم يعترف بهذا المعنى، وقيل بان الاحكام قد لا تكون تابعة للمصلحة في متعلقها كي يتأتى ما ذكر، ففرض الوجود في قيد وتأخر الأمر عنه وعدم تحققه بدونه لابد وان يكون بلحاظ ترتب أثر عقلائي والا لم يكن له داع لانه ذو مؤنة زائدة، وذلك نظير ايجاب الصلاة بالنسبة الى الوقت، فانه يتصور لفرض الوجود في الوقت بالنسبة الى الحكم وتوقف الحكم عليه أثر، وهو عدم صيرورة المكلف قبل الوقت في عهدة التكليف، فانه اذا تحقق الحكم قبل الوقت مع قيدية الوقت في المتعلق يكون المكلف قبل الوقت من حين ثبوت الحكم في عهدة التكليف. بخلاف ما اذا كان التكليف مترتبا على حصول الوقت، فانه لا يكون قبل الوقت في العهدة اذ لا تكليف، فترتيب الحكم على الوقت واخذه مفروض الوجود يكون لاجل الأثر المترتب عليه وهو عدم كون المكلف قبل الوقت في عهدة التكليف. اما مع عدم ترتب أثر على أخذه كذلك بالمرة فلاوجه له لانه يكون عملًا لغواً.

والحاصل: ان كون القيد مفروض الوجود بالنسبة الى الحكم اما ان يكون منشؤه مطابقة الامر للارادة، فيتحقق ذلك فيما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة من القيود. واما ان يكون المنشأ ترتب أثر عقلائي عليه فينتفي بالنسبة الى مالا يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة كما ينتفي فيما لا أثر على فرض وجوده في ترتب الحكم، لعدم المنشأ لأخذه كذلك. ومن هذا القبيل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نفس الأمر، فانه ليس دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة، بل هو ينبعث عن المصلحة، لا ان الفعل به يكون ذا مصلحة، كما انه لا يتصور لأخذه مفروض الوجود أثر، فان الاثر المذكور للوقت لا يتأتى هنا، اذ لا يمرّ زمان على المكلف يكون في عهدة التكليف قبل حصول القيد وهو الأمر كما هو واضح جداً. ولا يعرف لأخذه كذلك أثر آخر. وعليه فلا وجه لاخذ الأمر مفروض الوجود وان كان متعلقا لمتعلق التكليف.

والخلاصة: انه قد ظهر انه ليس كل ما يكون متعلقا لمتعلق التكليف يكون مأخوذاً مفروض الوجود ويصطلح عليه بالموضوع ومن ذلك نفس الأمر، فكونه متعلقا لمتعلق التكليف لا يستلزم أخذه في الموضوع بعد عدم المنشأ لذلك. ومنه يظهر عدم تحقق المحذور في مقام الانشاء لتفرعه على ثبوت المحذور في مقام الفعلية، وقد عرفت عدم ثبوته. وبذلك يتبين عدم تمامية الوجه الذي أقامه المحقق النائيني على محالية أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر. فتدبر جيداً ولاحظ.

الخامس: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية وفي مقام بيان مراد الكفاية وهو محذور الخلف. بتقريب: ان متعلق الأمر متقدم بالطبع على نفس الأمر تقدم المعروض على عارضه، لا بمعنى ان نسبته اليه كذلك بلحاظ وجوده الخارجي، فان المتعلق بوجوده الخارجي معلول للأمر لا أن الأمر يعرض عليه بوجوده الخارجي، بل المقصود من التقدم الطبعي هو أن المتأخر لا يمكن فرض وجوده بلا فرض تقرر للمتقدم ولو ذهناً ولا عكس ، ولا يخفى انه لا يمكن فرض ثبوت الأمر بدون المتعلق الذي يرد عليه الأمر - فالمتعلق له تقرر ونحو ثبوت ما في مرتبة سابقة على الأمر - بخلاف نفس المتعلق فانه يمكن فرض وجوده خارجا بلا ان يكون هناك امر، بل يوجد باسبابه التكوينية. وهذا نظير العلم والمعلوم، فانه لا يمكن فرض تحقق العلم

بلا تحقق المعلوم وثبوته، ويمكن فرض ثبوت ذات المعلوم بلا ان يثبت العلم به.
وعلى كل: فمتعلق الأمر متقدم طبعا على الأمر، وقصد الأمر حيث أنه معلول الأمر يكون متأخراً عن الأمر تأخر المعلول عن العلة في الرتبة، فان داعوية الأمر فرع وجود الأمر، فأخذه في متعلق الأمر يستلزم أخذ المتأخر متقدما وفي رتبة سابقة عليه وهو خلف.

وقد أجاب عنه: بان قصد الأمر ليس معلولا للأمر بوجوده الخارجي بل للأمر بوجوده العلمي ـ فان ذلك مقتضى برهان السنخية بين المعلول والعلة ـ، فقصد الأمر حيث أنه من الامور النفسانية فيمتنع ان يؤثر فيه ما هو خارج عن دائرة النفس وحيزها، بل لابد ان يكون المؤثر أمراً في حدود النفس ، فيتعين ان يكون هو العلم بالأمر لا نفس الأمر، فانه موجود خارج عن افق النفس . كما يعضده الوجدان، فان القصد والدعوة انما تتحقق بعد الاطلاع على الأمر وانكشافه لا بمجرد وجوده خارجا، ولو لم يطلع عليه، نظير الخوف من الأسد، فانه انما يحصل وتترتب عليه آثاره اذا علم بوجود الاسد في الدار، ومع عدم العلم لا يكون للخوف أي أثر، بل الانسان يكون على استقراره النفسي وان كان الاسد موجوداً في الدار حقيقة، فهو متأخر عنه رتبة، والأمر الذي يفرض قصد الأمر في متعلقه هو الأمر بوجوده الخارجي فلا يلزم الخلف ولاالدور، لان ما هو متأخر عن قصد الأمر غير ما يكون قصد الأمر متأخراً عنه، كما ان ما يكون متوقفا على قصد الأمر غير ما يكون قصد الأمر متوقفا عليه. فتدبر[1].

هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهاني، وقد عرفت انه لا يرتبط بمحذور الدور المزبور، بل هو تقرير لمحذور آخر هو محذور الخلف. والسر في ذكرنا له مع جوابه مع انه تفسير لمطلب الكفاية وقد أشرنا اليه، هو معرفة

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣١ ـ الطبعة الاولى.

ارتباطه بما ذكره المحقق العراقي محذوراً في المقام والتزم به.

فقد ذكر المحقق العراقي لاخذ قصد الأمر في متعلق الأمر محذوراً بنى عليه والتزم به. وهو وان اختلف صورة عما ذكره المحقق الاصفهاني إلا انه في الحقيقة يرجع اليه وهما بملاك واحد.

ومحصل ما أفاده المحقق العراقي هو: ان موضوع الأمر متقدم على الأمر رتبة، فهو في اللحاظ متقدم بحيث يرى انه متقدم على الأمر. وقصد الأمر حيث انه معلول للأمر يرى متأخراً عن الأمر، بمعنى انه في الذهن وبحسب اللحاظ يرى أنه متأخر عن الأمر، فيكون متأخراً عن موضوع الأمر بحسب اللحاظ بمرتبتين، فاذا اخذ في موضوع الأمر لزم ان يلحظ متقدما على نفسه، فيلزم تقدم المتأخر بحسب اللحاظ وذلك امر ممتنع، اذ يمتنع ان يرى الشيء الواحد متأخراً ومتقدما، وقد ذكر ان ذلك لا يختص بقصد الأمر بل بكل ما ينشأ عن الأمر كالعلم بالأمر ونحوه.

ثم ذكر ايراد المحقق الاصفهاني: بان قصد الأمر معلول للأمر بوجوده العلمي ومتـأخـر عنه، والمفروض انه يقصد اخذه في موضوع الأمر بوجوده الخارجي فلا يلزم تقدم المتأخر لحاظا كما عرفت تقريبه.

وقد أجاب عنه ـ كما في تقريرات الآملي ـ: بان قصد الأمر وان كان معلولا للأمر بوجوده العلمي، إلا ان العلم به لم يؤخذ بنحو الموضوعية، بل بنحو الطريقية الى الواقع ومن باب انكشاف الواقع به بحيث يكون العلم في مقام الدعوة فانياً ومرآتا، ولا يرى المكلف المنقاد من نفسه إلا أنه منبعث عن نفس الأمر الثابت في الخارج، نظير حدوث الخوف في نفسه بعد علمه بوجود الاسد، فانه لا يلتفت الى علمه بحيث لو سئل عن سبب خوفه لاجاب وجود الاسد لا العلم به. واذا كان دعوة الأمر وقصده ناشئة في الحقيقة عن نفس الأمر الخارجي وكان العلم طريقا إليه لا اكثر، عاد المحذور، فان قصد الأمر يكون متأخراً عنه

بوجوده الخارجي فأخذه في موضوعه يستلزم تقدم المتأخر بحسب اللحاظ وهو خلف[١].

ولم يتعرض في المقالات الى الاشكال ودفعه، وانما اشار الى دفعه بما افاده من ان العلم بالأمر متأخر بحسب اللحاظ عن الأمر فكل ما يكون من شئون العلم ومتأخراً عنه كداعوية الأمر، يكون متأخراً قهراً عن الأمر كما لا يخفى[٢].

والانصاف: تمامية ايراد المحقق الاصفهاني وعدم صحة الجواب المذكور، فانه ناشيء عن الغفلة عن نكتة دقيقة في المقام. بيان ذلك: ان ما يؤخذ في متعلق الاحكام هو المفاهيم والطبائع لا المصاديق الخارجية كما لا يخفى. والعلم الذي يكون فانياً في متعلقه ومرآتا له بحيث لا يلتفت اليه انما هو مصداق العلم والفرد الخارجي منه، اما مفهوم العلم وطبيعته فليس كذلك، فان العلم الطريقي بحسب مفهومه ليس فانياً في المعلوم ومرآتا له، بل يكون متعلقا للنظر الاستقلالي ولتوجه النفس إليه بخصوصه. وهذا هو الذي يؤخذ في موضوعات الاحكام، فأذا قيل: «اذا علمت بوجود زيد تصدق بدرهم» فان موضوع وجوب التصدق هو العلم بوجود زيد بنحو الطريقية ـ مثلاـ، إلا أنه في مرحلة موضوعيته لا يكون فانياً في متعلقه ومرآتا له، بل يكون ملحوظا بنحو الاستقلال، والذي يكون فانيا في متعلقه هو مصداق العلم وفرده الخارجي.

وعليه، فقصد الأمر اذا ثبت انه معلول للأمر بوجوده العلمي فيكون مأخوذاً في المتعلق بهذه الخصوصية، فالمتعلق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم، ولا يخفى ان العلم المأخوذ في المتعلق ليس مصداق العلم كي يقال انه فانٍ في متعلقه، بل المأخوذ مفهومه وطبيعيه، وهو لا يفنى في متعلقه كما عرفت، فالقصد

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٢٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١ / ٧٥ ـ الطبعة الاولى.

متفرع في مرحلة موضوعيته عن الأمر المعلوم لا الأمر الخارجي، فلا خلف. فالجواب ناشيء عن الخلط بين مفهوم العلم ومصداقه.

ونظير هذا الاشتباه ما جاء عن المحقق النائيني من عدم إمكان أخذ العلم الطريقي تمام الموضوع، لان العلم الطريقي فانٍ في متعلقه، واخذه موضوعا يستلزم لحاظه الاستقلالي وهو ممتنع، لاستلزامه اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي[1].

فانه خلط بين مفهوم العلم ومصداقه، فان العلم الملحوظ آليا هو العلم الخارجي ومصداق العلم لا مفهومه، والمأخوذ في موضوع الحكم هو مفهوم العلم الطريقي وهو لا يلحظ آليا أصلا. فلا يستلزم كونه تمام الموضوع اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي فيه. وتوضيح الحال في محله.

وبالجملة: فما أفاده المحقق الاصفهاني في دفع المحذور لا نرى فيه اشكالا ولا نعلم له جواباً. فيتعين ان يكون المحذور لا خذ قصد الأمر في متعلق الأمر هو استلزام داعوية الأمر لداعوية نفسه. فتدبر.

ومما ينبغي التنبيه عليه هو: ان كلام التقريرات ـ أعني تقريرات الآملي ـ يظهر منه ذكر المحذور بنحو آخر، وهو ان موضوع الأمر حيث كان متقدما في الرتبة على الأمر لزم ان يكون لحاظه متقدما على الأمر، وحيث ان قصد الأمر متأخر عن الأمر رتبة كان لحاظه متأخراً عن لحاظ الأمر، فأخذه في الموضوع يستلزم تقدم لحاظه مع فرض تأخره، فجهة المحذور هو تقدم وتأخر نفس اللحاظ لا الملحوظ.

ولا تخفى ركاكة هذا البيان، فان توقف الأمر على موضوعه لا يستلزم ان يكون لحاظ الموضوع قبل لحاظ الأمر، كما ان معلولية قصد الأمر لنفس الأمر

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٥ ـ الطبعة الاولى.

لا يستلزم تأخر لحاظه عن لحاظ الأمر، فان المعلولية انما تستلزم التأخر الرتبي لا اللحاظي، اذ يمكن لحاظ المعلول قبل لحاظ العلة، بل بدون لحاظ العلة بالمرة وهذا أمر واضح.

ولكن عبارة المقالات تشير الى ما ذكرناه في بيان المحذور من كون التقدم والتأخر في الملحوظ لا اللحاظ فتدبر.

هذا كله في أخذ قصد الأمر في متعلقه بنفس ذاك الأمر. اما اخذه فيه بأمر آخر:

اخذ قصد الأمر في متعلقه بأمر آخر

فقد قيل: بجوازه عقلا، فيجوز ان يتعلق الأمر بذات الفعل وأمر آخر. بتعلق بالفعل بداعي أمره الأول، اذ لا يرد عليه شيء من المحاذير السابقة كما لا يخفى على المتأمل فلا حاجة الى بيان ذلك[1].

إلا ان صاحب الكفاية(رحمه الله) إستشكل في صحة ذلك عقلا. وإنتهى باشكاله الى منعه بحكم العقل أيضاً.

وتقريب ما أفاده: ان الغرض من الأمر الثاني انما هو جعل الأمر الأول تعبدياً، بمعنى عدم سقوطه وحصول الغرض منه بدون قصد القربة، وليس له داع غير ذلك كما هو الفرض . وعليه فاذا أتى العبد بالفعل بدون قصد امتثال امره فلا يخلو الحال ثبوتاً عن أحد نحوين: اما ان يسقط الأمر الاول او لا يسقط. فاذا سقط الأمر الاول وانتفى موضوع امتثال الأمر الثاني كما لا يخفى كشف سقوطه عن عدم صيرورته بالأمر الثاني تعبديا، اذ لو كان تعبديا لم يكن يسقط بدون قصد القربة، فلا يحصل الغرض المطلوب من الأمر الثاني وهو تعبدية الأمر الاول به، فيكون الأمر الثاني لغواً لعدم ترتب الاثر المرغوب عليه. وان لم يسقط

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٦٠ ـ الطبعة الاولى.

الأمر كشف ذلك عن توقف حصول الغرض الباعث للأمر الاول على الاتيان بالفعل بقصد القربة، وبدونه لا يحصل الغرض فلا يسقط الأمر، اذ لو حصل بدونه لزم سقوط الأمر لتبعية الأمر للغرض حدوثا وبقاء.

وعليه، فاذا علم توقف حصول الغرض وتحقق إمتثال الأمر على الاتيان بالفعل بقصد الأمر، فالعقل يحكم حينئذ بلزوم الاتيان بقصد القربة تحصيلا للغرض وتحقيقا للامتثال بمقتضى حكمه بوجوب إطاعة المولى. لتوقف الاطاعة والامتثال على قصد القربة كما فرض .

ومع حكم العقل بذلك لا يسع الشارع الحكيم ان يأمر عبده به ويلزمه مولويا بذلك، لانه عمل لغو بعد الزام العقل به تبعاً للشارع في أمره الاول. وبتعبير آخر: ان الأثر المولوي انما يكون بداعي جعل الداعي، ولا يخفى ان داعويته ولزوم اتباعه بحكم العقل، والا فبدون إنضمام حكم العقل لا يكون داعيا. والمفروض ان حكم العقل بلزوم الاتيان بقصد القربة لإسقاط الأمر موجود فلا داعي لإنشاء الأمر بذلك فيكون لغواً. فالمتحصل: ان الأمر الثاني المولوي على كلا التقديرين لغو محض فيستحيل على الحكيم وقوعه منه[١].

وقد إستشكل الأعلام في ما أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله)، وهم ما بين من أغفل الشق الاول من الترديد وإقتصر في الايراد على الشق الثاني، وما بين من تصدى في إشكاله إلى كلا شقي الترديد وهو المحقق الاصفهاني (رحمه الله). ولنذكر أولاً ما جاء من الايراد على الشق الاول من الترديد.

فقد ذكر المحقق الاصفهاني: بان لنا الالتزام بهذا الشق ـ أعني سقوط الأمر الاول ـ، ولكن ذلك لا يمنع من بقاء المجال لموافقة الأمر الثاني ـ كما أدعي ـ بيان ذلك: انه سيجيء من المصنف ـ في مبحث الإجزاء ـ ان الاتيان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالفعل اذا لم يكن موجبا لحصول الغرض الأوفى من الأمر جاز للعبد تبديل الامتثال بالاتيان بفرد آخر غير الفرد الاول وان جاز له الاقتصار على الاول في مقام الامتثال، مثلا لو أمر المولى عبده بالاتيان بالماء للشرب، فجاء العبد بماء غير بارد كان للعبد أن يأتي بماء آخر بارد قبل ان يشرب المولى الماء الاول، نعم له ان يقتصر على الاول ويعدّ ممتثلا. واما اذا كان الفعل سببا لحصول الغرض لم يكن مجال لتبديل الامتثال لسقوط الأمر به.

وعليه، فنقول: ان الأمر الاول وان كان يسقط لو اقتصر على الاتيان بمتعلقه، الا انه حيث لم يكن علة تامة لحصول الغرض الأوفى امكن الاتيان بالفعل بداعي امره ثانياً، فيمكن امتثال الأمر الثاني وبمقتضاه يلزم العبد به امتثالا للأمر. وعليه فلابد للعبد من الاتيان بالفعل بداعي الأمر وان أتى به أولاً مجرداً عن ذلك لبقاء الغرض الملزم وامكان الاستيفاء واعادة الفعل بداعي الأمر، وتعلق الأمر به[1].

وفيه:

أولاً: انه يبتني على التزام صاحب الكفاية بجواز تبديل الامتثال ولو مع سقوط الأمر.

اما مع الالتزام بجوازه من باب بقاء الأمر لعدم حصول غرضه الأوفى فلا يتأتى ما ذكر ههنا، لان المفروض سقوط الأمر بمجرد الفعل فلا يكون المورد قابلا لتبديل الامتثال بعد سقوطه، ومن العجيب انه (رحمه الله) يفرض في كلامه إمكان الاتيان بالفعل بداعي امره لبقاء الأمر الاول، مع ان ذلك خلاف فرض كلام صاحب الكفاية من سقوط الأمر الذي صحح الالتزام به والقول بتعدد الأمر كما عرفت في صدر كلامه.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٥ ـ الطبعة الاولى.

وثانياً: ان هذا الايراد جدلي إلزامي، لان جواز تبديل الامتثال انما يلتزم به خصوص صاحب الكفاية دون من تأخر عنه، ومن البعيد أن يلتزم به المحقق الاصفهاني. ولا يحضرني كلامه في مبحث الإجزاء فعلاً لكن الذي يبالي انه لا يلتزم به، فلا ينفع في رفع المحذور الذي ذكر في الكفاية بالنسبة إليه.

وقد اورد على الشق الاول: بان الأمر الاول وان كان يسقط لحصول متعلقه فيستحيل بقاؤه لكونه طلب الحاصل ويتبعه الأمر الثاني في ذلك، لكن حيث ان الغرض من تعدد الأمر باق على حاله فيحدث أمران آخران، وهكذا الى ان يحصل الغرض بالاتيان بالفعل بداعي الأمر.

ولا يخفى وهن هذا الايراد ـ كما جاء في حاشية الاصفهاني[1] ـ لان الغرض اذا كان علة لحصول الأمر، فبدون حصوله لايسقط الأمر لانه معلول للغرض وبقاء المعلول ببقاء علته بديهي، ولا يلزم من بقائه طلب الحاصل لان مقتضاه ليس الموجود الخارجي حتى يلزم من طلبه طلب الحاصل وان لم يكن علة لم يكن موجباً لحدوثه أولاً فضلاً عن ايجابه له ثانياً وثالثاً كما هو المدعى. وبتعبير آخر: ان لم يحصل الغرض من الأمر بنفس الفعل لم يسقط الأمر، وان حصل فلا وجه لحدوث أمرين آخرين فتدبر.

واما الشق الثاني من الايراد. فقد أورد عليه المحقق العراقي (رحمه الله) ـ كما جاء في تقريراته ـ: بعد بيان ان امكان تعدد الأمر وصحته او عدمها تبتني على القول بالبراءة او الاشتغال في مورد الشك في توصلية الواجب وتعبديته، فانه إذا قيل بالاحتياط في مورد الشك لا مجال للامر الشرعي المولوي الثاني لحكم العقل بلزوم الاتيان بما يكون مقوماً للعبادية، فالامر الثاني لو كان يكون أمراً ارشادياً الى حكم العقل لا مولويا بمعنى صدوره بداعي جعل الداعي. واما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٥ ـ الطبعة الاولى.

اذا قيل بالبرائة كان الأمر الثاني ممكنا ولا مانع منه بنحو المولية لتحصيل غرضه وبيان مرامه لعدم حكم العقل بلزوم التحصيل، وبيان ان بناء صاحب الكفاية في التزامه بعدم صحة امر آخر مولوي لحكم العقل واستقلاله بلزوم الاتيان بكل ما يحتمل دخله في امتثال الأمر الاول على عدم جريان البراءة في مثل المقام.

أورد عليه بعد ذلك: بانه منظور فيه مبنى وبناء، اما المبنى فلما سيأتي من كون المرجع في مورد الشك في التعبدية والتوصلية هو البراءة. واما البناء فلمنع ما ذكره من امتناع أمر ثان مولوي مع حكم العقل بلزوم الاحتياط، اذ لا ينحصر غرض المولى المولوي في جعل الداعي الى فعل ما يحصل به الغرض، بل يمكن تصور اغراض اخرى تتوقف على الأمر المولوي ونحوه، كمعرفة المكلف به تفصيلا ورفع الشك عن المكلف ليعمل على بصيرة من أمره، فانتفاء قابلية الأمر للداعوية لا يستلزم إمتناع ثبوته بعد تصور غرض آخر له كا يضاح المأمور به للمكلف[1].

ولكن ما ذكره (قدس سره) من إبتناء إلتزام صاحب الكفاية بامتناع الأمر الثاني مولويا على عدم جريان البرائة في مورد الشك في التعبدية والتوصلية وإجراء الاحتياط فيها عجيب منه (قدس سره)، كيف؟ وصاحب الكفاية انما لا يلتزم بالبرائة ويلتزم بالاحتياط ، لاجل امتناع بيان العبادية بالأمر شرعا. بيان ذلك: انه اذا دار الأمر بين الأقل والاكثر فقد قيل: بان مقتضى العلم الاجمالي الاحتياط ولا تتأتى البراءة العقلية، وقيل: بان المورد مجرى البرائة العقلية لا نحلال العلم الاجمالي، وصاحب الكفاية ممن لا يلتزم بالبرائة العقلية في المورد المذكور، وانما يلتزم بالاحتياط عقلا بمقتضى العلم الاجمالي. نعم يلتزم بجريان البرائة شرعا لكون المورد من مواردها. ومن الظاهر

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٣٢ ـ الطبعة الاولى.

إنهم يلتزمون بجريان البراءة شرعا ـ بل عقلاً ـ في المورد القابل للجعل والوضع شرعاً، اما ما لا يقبل الوضع شرعا فلا يكون الشك فيه مشمولا لحديث الرفع، لان ما لا يقبل الوضع شرعا لا يقبل الرفع. وتوضيح ذلك موكول إلى محله وانما المهم هو الاشارة.

ومن ذلك يذهب صاحب الكفاية عند الشك في اعتبار قصد الامتثال في سقوط الأمر وتحصيل الغرض الى كون المورد من موارد الاحتياط لا البراءة، لعدم قابلية المورد للبيان الشرعي والجعل من قبل المولى لا متناع أخذه في متعلق الأمر، فالالتزام بالاحتياط دون البراءة بلحاظ عدم امكان البيان والوضع شرعا[1]، فكيف يفرض ان التزامه بعدم امكان جعله شرعاً وأخذه في متعلق الأمر مستند إلى التزامه بالاحتياط في مورد الشك في التعبدية والتوصلية؟ فانه فرض دوري كما لا يخفى.

اما مناقشته (قدس سره) في أصل المبنى فسيأتي الكلام في تحقيق الاصل، فليس محله ههنا بل نوكله إلى ما سيأتي انشاء الله تعالى.

واما ما ذكره في مقام المناقشة له في البناء، فهو ممنوع بان الظاهر ان الاثر العقلائي للأمر ينحصر بجعل الداعي والمحركية نحو العمل، ولا نعرف له أثراً عقلائيا يصححه غير هذا، فاذا فرض وجود الداعي كان الأمر لغواً إلا ان يكون إرشاديا واقعه الإخبار.

وقد اورد على هذا الشق المحقق النائيني (قدس سره): بانه ليس وظيفة العقل هي الإلزام والحكم على العبد بلزوم العمل، بل ليس شأنه إلا ادراك تعلق ارادة الشارع بشيء وعدمه، اما الآمرية فليست من شئونه حتى يكون شارعاً في قبال الشارع. وعليه فلابد في حصول غرض المولى واستيفائه من تعدد الأمر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وكون الأمر الثاني داعيا الى مالا يصلح الأمر الاول للدعوة إليه، لعدم دعوة العقل اليه ومحركيته نحوه[١].

وانت خبير بان ما أفاده (قدس سره) بعيد عن كلام الكفاية، فانه لم يدع كون شأن العقـل الآمرية والشارعية، بل ما أفاده يرجع الى ان العقل يرى بمقتضى لزوم إطاعة امر المولى ـ وهو الأمر بذات العمل ـ لزوم الاتيان بالفعل بداعي القربة خروجاً عن عهدة الأمر وتحقيقاً للامتثال واطاعة الأمر ـ لا انه يأمر العبد بلزوم قصد القربة مع غض النظر عن حكم الشارع ـ، بل هو يرى لزوم إطاعـة الأمـر الأول المتـوقفـة على الاتيان بقصـد القـربـة لتوقف حصول الغرض عليه، ومن الظاهر ان الالزام بوجوب الإطاعة حكم عقلي لا شرعي والا لزم التسلسـل ـ، سواء رجـع هذا الحكم الى ادراك تحقق المفسـدة او العقاب في المخالفة، او إلى الالزام والبعث بالفعل من جهة اخرى، والأمر الظاهر على كلا التقديرين ان الانبعاث والتحرك يحصل منه وهو مما لا اشكال فيه.

وبالجملة: فما أفاده انتقال بكلام صاحب الكفاية الى ما لا يريده ولا يظهر من عبارته. فان الظاهر منها ما عرفت وهو مما لا اشكال فيه.

وقد اورد السيد الخوئي (حفظه الله)ـ كما في مصابيح الاصول ـ على هذا الشق: بانا نلتزم بعدم السقوط مع وجود الأمر الثاني، ولكن حيث كانت أخصية الغرض عن الفعل وعدم وفائه بذاته في حصول الغرض مما لا طريق إليه اثباتاً وخارجا إلا بنحوين: اما الاخبار والكشف عنه بالجملة الخبرية، او بالانشاء والأمر بما يحصل الغرض والدعوة اليه، فلا امتناع من تحقق الأمر الثاني بنحو المولوية وبقصد جعل الداعي، لعدم تحقق الدعوة عقلا الى قصد القربة بدونه لعدم العلم بأخصية الغرض [٢].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٢٣٩ ـ الطبعة الاولى.

وفيه: انه اذا كان الموضوع قابلا للدعوة عقلا والتحريك بمقتضى حكم العقل، وانما كان ذلك معلقا على تحقق موضوعه وهو العلم بأخصية الغرض وعدم وفاء ذات الفعل بتمام الغرض، فلا يحتاج الى الأمر المولوي الثاني وجعل الداعي لفرض وجود ملاك البعث والمحركية وقابلية المورد لذلك، بل يكفي الكشف عنه بالجملة الخبرية او الانشائية على ان يكون الأمر ارشاديا لا مولويا، لعدم الإحتياج اليه بعد تحقق الدعوة عقلا بمجرد الإنكشاف، فلا تكون للأمر وظيفة الداعوية، بل وظيفة الكشف عن أخصية الغرض وبها يكون إرشادياً لا مولويا.

وقد حمل المحقق الاصفهاني (قدس سره) عبارة الكفاية على ما أفاده المحقق العراقي تقريباً، فانه بعد ان بيّن الفرق بين الجزء والشرط بان الاول ما له دخل في أصل الغرض، والشرط ما له دخل في فعلية التأثير، وان الشرط تابع في الارادة والدعوة للجزء، فان ما يدعى إليه بالاصالة وأولاً وبالذات هو ذات ما يفي بالغرض، اما ما له دخل في فعلية التأثير فلا يدعو إليه الغرض في عرض السبب، بل الدعوة إليها وايجادها انما تكون باغراض تبعية تنتهي الى الغرض الأصلي وان من الشرائط قصد القربة ـ بعد ان ذكر هذا المعنى بنحو مفصل تقريبا، اختصرناه لعدم كونه محل الكلام هنا بل الكلام فيه في مبحث مقدمة الواجب ـ، ذكر: ان لزوم الاتيان بقصد القربة اما من باب حكم العقل بلزوم الاتيان به بعنوانه، وهو ممنوع. او من باب حكم العقل بلزوم الاتيان بما يحتمل دخله في الغرض، وهو ممنوع أيضاً، لانه انما يحكم بذلك في المورد الذي لا يتمكن الآمر من بيانه ولو بأمر آخر والمفروض امكانه بأمر ثان[1].

وقد أشرنا سابقا في مناقشة المحقق العراقي إلى: ان نظر المحقق صاحب الكفاية ليس الى حكم العقل من باب الاحتياط، بل من باب آخر، اذ التزامه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالاحتياط عقلا يبتني على امتناع الأمر.

ولتوضيح ذلك لا بأس بالاشارة الى بعض ملاكات حكم العقل في باب الإطاعة مما يرتبط بما نحن فيه، فنقول: ان العقل..

تارة: يحكم بلزوم الاتيان بالفعـل من باب لزوم تحصيل غرض المولى الملزم، مع عدم الأمر اصلا، كما اذا راى العبد ابن مولاه في حالة الغرق ولم يكن يعلم سيده بذلك، فانه ملزم عقلا بإنقاذه ولا حجة له في عدم إنقاذه ولا يصح إعتذاره بعدم امره له.

واخرى: يحكم بلزوم الاتيان بالفعل من باب الاحتياط وتحصيل العلم بالامتثال وموافقة الأمر كما في موارد العلم الاجمالي.

وثـالثة: يحكم بلزوم الاتيان بالفعل من باب وجوب إطاعة امر المولى لتوقف حصول الامتثال وسقوط الأمر عليه.

ومن الـواضـح ان المـلاك لحكمه في جميع الصور الثلاث هو وجوب الاطاعة، ولكنها تختلف موضوعا وأثراً كما سيتضح.

ولا يخفى ان مراد صاحب الكفاية من حكم العقل عند عدم سقوط امر المولى بمجرد الفعل بلزوم الاتيان بالفعل بقصد القربة ليس الصورة الاولى والثانية، بل الثالثة، وذلك لان حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى انما يلتزم به عقلائيا في المورد الذي لا يتمكن المولى من الأمر كالمثال الذي سقناه. اما لو كان المولى متمكنا من الأمر ولم يأمر عبده. فلا يرى العقل ان العبد ملزم بالاتيان بالفعل، كما لو رأى السيد ابنه يغرق وكان العبد بمنظر منهما ولم يأمر السيد عبده بانقاذ ولده، فانه لا يحق للسيد مؤاخذة العبد على عدم إنقـاذه لولده، اذ للعبد ان يحتج بعدم الأمر. وعليه فلا يمكن ان يكون نظر صاحب الكفاية الى هذا المعنى، اذ للمدعي ان ينكر حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى بدون الأمر لتمكنه في نفسه مع غض النظر عن حكم العقل

المدعى.

وبالجملة: حكم العقل المذكور يبتني على عدم امكان الأمر الثاني فلا يمكن ان يستند إليه عدم امكان الأمر.

واما عدم كونه من باب حكمه بلزوم الاحتياط، فلما ذكرناه من انه يبني مسألة الاحتياط على عدم امكان الأمر بقصد القربة ولو بأمر ثانٍ، فيمتنع ان يكون نظره في حكم العقل ههٰنا حكم العقل بالاحتياط، فان المسألة تكون دورية كما أشرنا إليه.

وانـما نظره في حكم العقل، هو حكم العقل باطاعة أمر المولى ولزوم الامتثال، فان المفروض ان المولى أمر عبده بالفعل، وكان هذا الأمر معلولا لغرض في نفس المولى لا يحصل إلا بالفعل مع قصد القربة، وبدون ذلك لا يسقط الأمر لعدم حصول الغرض ويمتنع انفكاك المعلول عن العلة[1]. فيحكم العقل من باب لزوم اطاعة امر المولى وامتثاله بلزوم الاتيان بالفعل بداعي الأمر بقصد الامتثال حتى يحصل الغرض ويسقط الأمر، فلا يبقى مجال للأمر الثاني للغويته بعد داعوية العقل إلى متعلقه.

وهذا المعنى لا اشكال فيه ولا نعلم السبب في حمل كلام صاحب الكفاية على غير هذا المعنى مع وضوحه من كلامه.

وبالجملة: فما ذكره صاحب الكفاية في منع تعدد الأمر وأخذ قصد القربة في متعلق الأمر الثاني بالتقريب الذي ذكرناه لا نرى فيه إشكالا فالالتزام به متجه. وبذلك يتبين ان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر ممنوع عقلا.

هذا كله في أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، اما أخذ غيره مما يكون محققا للتقرب، كقصد المحبوبية ونحوه، فهل هو ممكن او غير ممكن؟. ولا

(١) فلا يقال: ان العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الغرض مع التمكن من الأمر وعدم الأمر، لان المفروض تعلق الأمر بالفعل، فلا بد من تحصيل غرضه منه. (منه عفي عنه).

يخفى انه لابد من الكلام في تحقيق ما به يتحقق التقرب وما به يكون الفعل عباديا، وسيأتي ذلك فيما بعد، وليكن الكلام فعلا في امكان أخذ قصد المحبوبية في متعلق الأمر، فانه مما لا اشكال في مقربيته، واما غيره كقصد المصلحة ونحوه فسيأتي الكلام فيه.

وقد التزم صاحب الكفاية بامكان أخذه في متعلق الأمر لعدم ورود أي محذور فيه مما سبق، لان قصد المحبوبية غير متفرع على الأمر كي يلزم الدور، كما لا يلزم داعـوية الشيء لداعوية نفسه كما لا يخفى. لكنه ذهب الى عدم اعتباره قطعا، لانه ان كان معتبراً فاما ان يكون معتبراً بنحو التعيين، او بنحو التخيير بينه وبين داعي الأمر ـ كالواجب التخييري ـ. فان كان معتبراً بنحو التعيين لزم عدم صحة العمل بدونه كسائر الشروط المعتبرة. مع انه لا اشكال في كفاية داعي الأمر في حصول الامتثال وان لم تقصد المحبوبية. وان كان بنحو التخيير لزم أخذ داعي الأمر في متعلق الأمر، لان النتيجة تكون:«صل» بقصد المحبوبية او بقصد الأمر، فيعود المحذور المذكور في أخذ قصد الأمر في متعلقه[1]. هذا ما يمكن ان توجه به عبارة الكفاية.

ويرد عليه.

اولا: إنا نلتزم باعتبار قصد المحبوبية بنحو التخيير بنحو لا يلزم منه ما ذكر، وذلك لان أخذه بنحو التخيير يتصور بنحوين: أحدهما: ان يكونا من قبيل الواجب التخييري، بحيث يتعلق الأمر بهما بنحو التخيير ويدعو إليهما كذلك. وثـانيهما: ان يؤخذ عدم الاتيان بداعي الأمر قيداً لموضوع الوجوب المتعلق بقصد المحبوبية، بمعنى ان يقال: «صلّ بقصد المحبوبية ان لم تأت بها بداعي الأمـر»، فان النتيجة نتيجة الوجوب التخييري لانه اذا أتى بالصلاة بداعي

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأمر لا يجب عليه الاتيان بقصد المحبوبية واذا لم يأت بداعي الأمر وجب عليه الاتيان بقصد المحبوبية، لكن الأمر لم يتعلق بداعي الأمر ولم يدع إليه لانه مأخوذ في موضوعه لا في متعلقه، فيكون حاله حال السفر في قولك: «ان لم تسافر فتصدق بدرهم» بالنسبة الى عدم تعلق الأمر بالسفر وعدم دعوته إليه، ولكن المكلف نتيجة يرى نفسه مخيراً بين السفر وبين التصدق. نعم قد يدعى بثبوت محذور الدور وهو لزوم اخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في موضوعه. ولكنك عرفت الاشكال فيه بكفايه تصور الأمر وتسليم صاحب الكفاية بالاشكال وتركز المحذور في كلامه في لزوم داعوية الأمر لداعوية نفسه، وهو غير متحقق في الفرض لفرض عدم تعلق الأمر بقصد الأمر.

وثانيا: لو تنزلنا وسلمنا ورود محذور الدور في المقام، فهو لا ينافي التخيير ايضاً، وذلك لانه اذا فرض ان قصد الأمر لا يمكن اخذه في متعلق الأمر ولا موضوعه كان الحكم بالنسبة إليه مهملاً في مقام الثبوت لا مطلقا ولا مقيداً. وعليه فاذا حكم الشارع بوجوب الفعل بقصدالمحبوبية بلا تعليق له على عدم الاتيان بقصد الأمر لعدم تمكنه كان اعتبار القيد المذكور ـ أعني قصد المحبوبية بالنسبة الى تعليقه على عدم الاتيان بقصد الأمر وعدم تعليقه عليه ـ مهملا غير مطلق، فيرجع الى حكم العقل في المقام. ومن الواضح ان العقل يرى كفاية قصد الأمر في تحقيق الامتثال، فينتفي موضوع قصد المحبوبية معه لسقوط الأمر، فيكون المكلف مخيراً عقلا بين قصد الأمر وقصد المحبوبية، فلا مانع من أخذ قصد المحبوبية في متعلق الأمر وتكون النتيجة هي التخيير بينه وبين قصد الأمر لا تعينه كي يقال بكفاية غيره. ولا محذور في ذلك.

وقد جاء في تعليقة المحقق الاصفهاني (قدس سره) على الكفاية ما حاصله: ان التسالم على الاكتفاء بالاتيان بالفعل بداعي أمره كاشف عن تعلق الأمر بذات الفعل لابه مع قصد المحبوبية ونحوه من الدواعي، لان تعلق الأمر

بالمجموع يستلزم صدور الفعل عن داعيين او يكون داعي المحبوبية في طول داعي الأمر، وكلاهما خلاف الفرض، لان المفروض الاكتفاء بداعي الأمر وحده وهو يستلزم تعلق الأمر بذات العمل والالم يمكن الإتيان به وحده[١].

وفيه:

اولا: انه لا ينسجم مع عبارة الكفاية، اذ لا ظهور لها في كون الاتيان بالفعل بداعي امره كي يقال باستلزام ذلك لتعلق الأمر بذات العمل، بل يمكن ان يكون المراد الاتيان بالفعل بداعي الأمر بالكل لا بداعي أمره، فلا ظهور لكلامه في تعلق الأمر بذات العمل.

وثانيا: ان ذهاب المشهور او الكل إلى الاكتفاء بداعي الأمر لا يكشف عن تعلق الأمر بذات العمل، بل يمكن ان يكون لأجل ذهاب البعض الى مقربية الأمر الضمني وداعويته، او إلى صحة الاتيان بالعمل بداعٍ قربي أي داعي الأمر مع الغفلة عن اعتبار داعي المحبوبية ونحوه.

وبالجملة: الاتفاق على الاكتفاء بداعي الأمر لا يكشف عن الاتفاق على تعلق الأمر بذات العمل.

وثالثاً: ان ما ذكره لا يقتضي إلا عدم أخذ غير قصد الأمر في متعلق الأمر لا عدم امكانه، ولا يخفى ان صاحب الكفاية بصدد إثبات عدم امكان أخذ قصد القربة بقول مطلق في متعلق الأمر لينتهي منه إلى النتيجة الاخيرة. وهي عدم صحة التمسك بالاطلاق لاثبات التوصلية. فان هذه النتيجة لا تتم إلا بثبوت عدم امكان أخذ قصد القربة بجميع انحائه في متعلق الأمر. لا بثبوت عدم أخذه فلاحظ.

وبعد هذا الكلام كله يقع البحث في أصل المبحث، وهو صحة التمسك

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٦ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالاطلاق في إثبات عدم أخذ قصد القربة في متعلق الأمر فيكون الواجب توصليا، وعدم صحته.

وقد أفاد البعض في مقام منع التمسك بالاطلاق: بانه بعد ثبوت امتناع أخذ قصد القربة في متعلق الأمر بضميمة ان الاطلاق انما يصح في المورد الذي يقبل التقييد، لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالاطلاق عدم التقييد في المورد الذي يقبل التقييد فلا يصح الاطلاق في المورد الذي لا يصح التقييد ـ بعد ذلك ـ، لا يصح التمسك باطلاق الكلام لنفي أخذ قصد القربة لامتناع الاطلاق[1]. وقد وقع الكلام في صحة ذلك ـ أعني كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ـ كما وقع في استلزامه منع الاطلاق ـ لو ثبت ـ عند امتناع التقييد.

والذي يبدو لنا عند التحقيق: انه لا وقع في المقام لهذه الكلمات أجمع، فانها بعيدة عن واقع المطلب. بيان ذلك: ان امتناع التقييد وورود الحكم على الحصة المقيدة تارة: يكون من جهة عدم قابلية الذات الخاصة والحصة المعينة لورود الحكم عليها، بان كان الحكم لا يتلائم مع نفس الذات الخاصة، فالامتناع من جهة التنافي و عدم التلائم بين الحكم ونفس الذات. واخرى لا يكون من هذه الجهة، بان يكون ورود الحكم على نفس الذات لا محذور فيه، وانما المحذور في تخصيص الحكم وقصر الحكم عليها، فالمحذور في نفس التقييد لا في ورود الحكم على ذات المقيد.

فان كان امتناع التقييد من الجهة الاولى ـ أعني لاجل عدم قابلية نفس الذات المقيدة للحكم ـ لزم امتناع الاطلاق في موضوع الحكم أيضاً، وذلك لان الاطلاق معناه إسراء الحكم الى جميع الافراد ومنها الفرد المقيد، وقد فرض عدم

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٣ ـ الطبعة الاولى.

قابليته لورود الحكم عليه، فيمتنع الاطلاق، بل يختص الحكم بغير المقيد على تقدير قابليته له.

وان كان امتناع ثبوت الحكم للحصة المقيدة من جهة نفس تخصيص الحكم بها وقصره عليها لا من جهة منافاتها له بذاتها، فالاحتمالات ثبوتا ثلاثة: اما ان يثبت الحكم لغير المقيد بخصوصه. او يثبت الحكم للمطلق، او يكون مهملا. فيدور الأمر ثبوتاً بين هذه الاحتمالات الثلاثة. فاذا فرض امتناع اختصاص الحكم بغير المقيد وثبوت المحذور فيه دار الأمر حينئذ بين الاطلاق والاهمال. وحينئذ فان كان المحذور في التقييد من جهة امتناع لحاظ القيد امتنع الاطلاق أيضاً لتوقفه على لحاظ القيود وفرض عدم دخلها في الحكم، فاذا فرض امتناع لحاظ القيد أصلا امتنع الاطلاق لامتناع موضوعه فيتعين الاحتمال الثالث، أعني الاهمال في موضوع الحكم، لعدم تمكن المولى من تعيينه مقيداً او مطلقا.

اما اذا امكن لحاظ القيد وكان محذور التقييد جهة اخرى غير اللحاظ، تعين الإطلاق لامتناع الاهمال في مقام الثبوت والتردد في ثبوت الحكم في ما لا يتعين فيه الاهمال بحسب ذاته لعدم امكان الاطلاق. فانه اذا فرض امتناع التقييد بالوجود والعدم وامتناع الاهمال فيما يقبل عدم الاهمال لان الحاكم لا يمكن ان يتردد في حكمه تعين الاطلاق قهراً.

وبالجملة: مع امتناع التقييد وامكان الاطلاق يتعين الاطلاق ويمتنع الاهمال.

اذا عرفت هذا، فيقع الكلام في تطبيقه على ما نحن فيه، فنقول: بناء على امتناع كون المتعلق هو الفعل بقصد القربة، فالامتناع انما هو من جهة تقييد الحكم لا من جهه منافاة نفس الذات المقيدة للحكم، اذ لا منافاة بين الأمر ونفس الصلاة المقيدة بقصد القربة، بل المحذور في أخذ القيد وتقييد المتعلق به،

وحينئذ يدور الأمر ثبوتا بين ان يكون متعلق الأمر هو الفعل مقيداً بعدم قصد القربة او ذات الفعل مطلقا سواء جيء به بقصد القربة او بدونها، او يكون مهملاً.

ومن الظاهر ان تقييد المتعلق بعدم قصد القربة، بمعنى الأمر بالفعل بشرط ان يؤتى به بداع آخر لا يرتبط بالامر أصلا، ممتنع، لان الأمر انما هو لجعل الداعي وايجاد التحريك، فيمتنع ان يتعلق بشيء بقيد ان يكون الداعي إليه غير الأمر، فان ذلك مساوق لعدم الأمر كما يظهر بقليل من التأمل.

وعليه، فيدور الأمر بين الاطلاق والاهمال، فلو بني على ان محذور أخذ قصد القربة هو لزوم الخلف او الدور للحاظ ما هو المتأخر عن الأمر متقدما على الأمر تعين الإهمال، لا متناع لحاظ هذا القيد أصلا، فيمتنع الاطلاق لتوقفه على لحاظ القيود ونفي دخلها في موضوع الحكم كما عرفت. ولكن حيث عرفت دفع هذا المحذور وان المحذور يتمحض فيما هو خارج عن دائرة اللحاظ وهو داعـوية الشيء لداعـوية نفسه، فلا يمتنع لحاظ قصد القربة. وعليه فيتعين الاطلاق لا متناع الاهمال ـ كما عرفت ـ، فيكون متعلق الحكم واقعا هو ذات العمل من دون دخل للقيد فيها، ولا محذور فيه كما لا يخفى.

والذي يتلخص إن امتناع أخذ قصد القربة في موضوع الأمر ومتعلقه يستلزم ضرورية الاطلاق، فلا شك في متعلق الأمر لفرض تعين الإطلاق، واذا كان الأمر كذلك فما هو معنى الشك في التعبدية والتوصلية؟ لتعين متعلق الأمر ومعرفته بمعرفة إمتناع قصد القربة.

والاجـابـة عن هذا السؤال واضحـة، فان مرجـع الشـك في التعبدية والتوصلية الى الشك في دخل قصد القربة في حصول غرض المولى من الأمر وان لم يؤخذ في متعلقه، اذ قد عرفت امكان ان لا يكون متعلق الأمر وافيا بتمام الغرض .

وعليه، فمتعلق الأمر وان كان معلوما، إلا أن وفائه في الغرض بنفسه بدون قصد القربة غير معلوم وهو موضع الشك.

وانت خبير بعد هذا بان الشك وموضوعه أجنبي بالمرة عما هو متعلق الحكم وموضوعه، كيف؟ والمفروض العلم بمتعلق الأمر، ومعه لا يبقى مجال للكلام في صحة التمسك باطلاق الكلام في نفي قصد اعتبار القربة، وان متعلق الأمر هو ذات العمل، لان ما يثبت بالاطلاق وما يتكفله الكلام بعيد عما هو موضوع الشك ولا يرتبط به، فأن ما يتكفله الاطلاق هو ثبوت الحكم لمتعلقه لا أكثر، وقد عرفت ان مورد الشك غير هذا المعنى، بل هذا المعنى مقطوع به ومعلوم بلا حاجة الى بيان إثباته بالاطلاق او عدم إمكان اثباته.

والخلاصة: ان مورد الشك بعيد عن مفاد الاطلاق وعالم الكلام. ومن هنا نجزم بعدم صحة التمسك باطلاق الكلام، بل لا معنى له بعد الجزم بمفاده بالتقريب الذي عرفته، فما سلكه الأعلام (قدس الله سرهم) في بيان عدم صحة التمسك بالاطلاق من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لا فائدة فيه ولا جه له.

ولعل ما ذكرناه هو مراد صاحب الكفايه، فانه حكم بعدم صحة التمسك بالاطلاق ولم يبين الوجه فيه، فيمكن ان يكون نظره (قدس سره) الى ما ذكرناه من ان مورد الشك لا يرتبط بعالم الاطلاق، ولذا استدرك بعد ذلك بانه اذا علم كون المولى بصدد بيان ما هو دخيل في الغرض وان لم يؤخذ في متعلق الأمر ولم يذكر قصد القربة كان للتمسك باطلاقه الكلامي او المقامي مجال واثر في نفي دخالة قصد القربة في الغرض. وهو استدراك وجيه كما لا يخفى.

وقد قرب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) عدم صحة التمسك بالاطلاق: بان عدم امكان التقييد وان لم يستلزم عدم امكان الاطلاق، إلا أن إمكانه لا يجدي في صحة التمسك به لنفي التقييد، لان من مقدمات الحكمة عدم بيان ما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يمكن ان يكون بصدد بيانه، ولما كان المفروض عدم امكان بيان التقييد وان امكن الاطلاق ثبوتا لم يصح التمسك باطلاق الكلام في نفي القيد لعدم تمامية إحدى مقدماته، اذ يمكن ان يكون القيد دخيلا ولكنه لا يمكنه بيانه، فعدم البيان لا يكون دليل الاطلاق لعدم امكانه البيان[1].

وقد تابعه في هذا التقريب السيد الخوئي دام ظله ـ كما جاء في مصابيح الاصول[2] ـ.

ولكن هذا التقريب عجيب منه (قدس سره)، فانه انما يتم، لو كان اخذ القيد ودخله في المتعلق ممكناً ثبوتا لكن كان هناك مانع من بيانه بواسطة الدليل. وبعبارة اخرى: كان الممتنع هو أخذ القيد في المتعلق اثباتا لا ثبوتا، فانه يقال: ان عدم بيان الآمر القيد في كلامه لا يكشف عن عدم دخله في المتعلق لا مكان دخله وعدم تمكنه من بيانه لوجود محذور فيه.

واما في مثل ما نحن فيه من كون دخل القيد ثبوتا ممتنع، فلا معنى لهذا الكلام بالمرة، اذ لا معنى لان يقال ان عدم ذكر القيد لا يدل على عدم دخله، لا مكان دخله وامتناع بيانه، كيف؟ والمفروض عدم إمكان دخله ثبوتا.

وبالجملة: فما ذكره (قدس سره) امر يرتبط بما اذا كان الامتناع اثباتيا فلا ربط بما نحن فيه، لان الامتناع فيه ثبوتي والشك في أخصية الغرض واعميته، فلا يهم فيه تحقيق امكان بيان القيد وعدم امكانه، كيف؟ والمفروض انه موجود مع احراز الاطلاق. فكان اللازم نقل الكلام الى مرحلة الثبوت كما مرَّ عليك.

وعلى كل، فالذي يتحصل من مجموع ما ذكرناه: انه ان بنى على امتناع

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٢٣٢ ـ الطبعة الاولى.

أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، لم يصح التمسك بالاطلاق في نفي دخل قصد القربة في الغرض الذي هو موضوع الشك، وان بنى على امكانه كغيره من قيود المتعلق نظير الطهارة في الصلاة، أمكن التمسك بالاطلاق في نفي دخله في المتعلق الذي هو موضوع الشك مع تمامية مقدمات الحكمة، لانه يكون كسائر القيود المحتمل الأخذ، فمع الاطلاق ينفي أخذها. فالتمسك بالاصل اللفظي - وهو الاطلاق - في نفي اعتبار قصد القربة على القول بامتناعه غير صحيح.

وقد ذكر لاثبات كون الاصل في الواجبات هو التعبدية - في قبال التمسك بالاطلاق الذي يقتضي التوصلية - وجوه:

الوجه الاول:ان الأمر لما كان من الافعال الإختيارية للمولى، فلابد من صدورها عن غرض مصحح، والغرض من الأمر ليس إلا جعل الداعي والمحرك للعبد نحو العمل المأمور به. فلابد من الاتيان بالعمل بداعي الأمر تحصيلا لغرض المولى ما لم يقم دليل خاص على حصوله بدون ذلك. فالاصل في الواجب الاتيان بها بداعي الأمر.

وقد اورد عليه المحقق النائيني (رحمه الله): بان المراد من كون الأمر بغرض جعل الداعي والمحركية..

انّ كان ان الأمر انما هو بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا ومحركا لو لم يكن له داع آخر من قبل نفسه، بمعنى ان العبد المنقاد اذا لم يكن في نفسه ما يدعوه الى الاتيان بالعمل فلا أمر صالح لداعويته إليه ومحركيته نحوه.

وبعبارة اخرى: ان كان المراد كون الغرض من الأمر جعل ما يقتضي الداعوية وما له قابلية المحركية وشأنيتها.

فهو مسلم لا ينكر، لكنه لا يثبت التعبدية لانه مشترك بين جميع الواجبات التوصلية والتعبدية، اذ لا ملزم فيه للاتيان بالفعل بداعي الأمر كما لا يخفى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وان كان المراد جعل ما يكون داعيا فعلا بحيث لابد من صدور الفعل بداعي امر المولى دون غيره من الدواعي.

ففيه:

اولا: ان يبتني على انحصار التقرب بقصد الأمر كما عليه صاحب الجواهر(١) وهو ممنوع كما تقدم.

وثانيا: انه يستلزم المحال، وذلك لان الملحوظ حال الأمر بالاستقلال هو نفس العمل، اما ارادة المكلف للعمل فهي ملحوظة باللحاظ غير الاستقلالي الالي، فلو كان ارادة العبد العمل بداعي الأمر ملحوظة حال الأمر كان ذلك مستلزما للحاظ الإرادة بنحو الاستقلال وهو خلف فرض لحاظها آليا(٢).

والانصاف: ان ما ذكره أخيراً من استلزام المحال ـ وهو عمدة الايراد على المدعى ـ غير وارد، فللمدعي ان يلتزم بالشق الثاني من شقي الترديد، أعني كون الغرض هو المحركية والداعوية الفعلية لا الا قتضائية. بيان عدم وروده: انه بنفسه يرد على الشق الاول الذي فرض التسليم به واختياره، وهو كون الغرض هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا لو لم يكن هناك داع آخر، فان ذلك يستلزم ايضاً تعلق اللحاظ الاستقلالي بإرادة الفعل ولزوم صدورها عن داعي الأمر اذا لم يكن داع آخر.

وعليه، فاما ان يلتزم بكفاية اللحاظ الآلي في ذلك فهو جار في الشق الثاني. واما ان لا يلتزم فيسري الاشكال الى الشق الاول. فمحصل الايراد عليه (قدس سره) هو النقض بالشق الاول. فتدبر.

ولعل هذا الوجه هو الذي حدّا بالسيد الخوئي إلى عدم إرتضاء ايراده ـ

---

(١) النجفي الشيخ محمد حسين. جواهر الكلام ٢ / ٨٧ ـ ٨٨ ـ الطبعة الثانية.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٤ ـ الطبعة الاولى.

اذ لم يبين الوجه فيه ـ والايراد على المدعى بوجهين:

أحـدهمـا: انه لا دليل على لزوم تحصيل غرض المولى من الأمر، بل الواجب عليه بحكم العقل الاتيان بما تعلق به التكليف وتحصيل الغرض في نفس المأمور به، وهو ـ اي المأمور به ـ مطلق غير مقيد بداع من الدواعي. فلو فرض ان غرض المولى ما ذكر فلا يلزم تحصيله، بل يكفي الاتيان بذات العمل المتعلقة للأمر.

والآخر: انكار كون الغرض من الأمر جعل الداعي فعلًا، لان الغرض ما يترتب على الشيء ترتب المعلول على علته، ونحن نرى ان الاتيان بالفعل بداعي الأمر يتخلف كثيراً عن الأمر كما في موارد الكفر والعصيان، فالغرض انما هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا وهو لا يتخلف عن الأمر أصلا[1].

اقول: ما أورده أولاً ليس محل بحثه هنا، بل له مجال آخر.

واما الوجه الثاني، فهو غير تام، بيان ذلك: ان الغرض قد يطلق ويراد منه ما يساوق العلة الغائية وهو المعنى الاصطلاحي للغرض والداعي، وهو ما يترتب على نفس الفعل ترتب المعلول على علته. وقد يطلق ولا يراد منه هذا المعنى، بل يراد منه معنى عرفي يساوق المقصود، وقد يعبر عنه في الاصطلاح بالغرض-الاصلي او الأقصى، وهو بهذا المعنى قابل الانفكاك عن العمل وان عبر عنه بالغرض ، فيقال: غرضي من هذا العمل ومقصودي كذا، مع عدم ترتبه عليه، بل يمكن ان يترتب ويمكن ان لا يترتب، كأكـل الخبز بغرض الشبع وشرب شيء بقصد العافية من المرض والاتيان بالماء بغرض الوضوء ونحو ذلك. ولا يخفى انه يطلق على مثل ذلك الغرض مع تخلفه عن العمل أحيانا، فقد يكون مراد المدعي من كون الداعوية الفعلية غرضاً للأمر هذا المعنى من لفظ الغرض

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٨٩ ـ الطبعة الاولى.

لا المعنى الاصطلاحي كي يورد عليه بما ذكره.

وبالجملة: الايراد المذكور يبتني على حمل لفظ الغرض على المعنى الاصطلاحي، مع انه بلا ملزم، فقد يكون المراد منه الغرض الاصلي والاقصى، بل لا ملزم للتعبير بلفظ الغرض كي يتحقق هذا الالتباس ، بل نقول: ان النظر والقصد الاصلي في الأمر هو جعل الداعوية الفعلية، ولا يخفى صحة التعبير بذلك عرفا. فيرجع الاشكال الى التعبير بلفظ الغرض، وان هذا ـ أعني الداعوية الفعلية ـ لا تسمى غرضاً، وهو اشكال لفظي، والمهم هو الالتزام بواقع الدعوى وما ذكر لا يصلح ايراداً عليها كما عرفت من كون الغرض الاصلي ممكن التخلف عن العمل، بل مع الالتفات الى هذه الجهة ـ أعني امكان التخلف ـ يعبر عنه ايضاً بالغرض الاصلي والمقصود بلا توقف، ويجيب الفاعل عند سؤاله عن مقصوده في فعله، بان غرضي كذا. فتدبر.

وعليه، فالكلام مع المدعي يقع في ان الغرض الاصلي من الأمر هل هو جعل الداعي فعلا او جعل ما يصلح للداعوية وما له اقتضاء الدعوة لا فعليتها؟.

والحق هو الثاني، توضيح ذلك: انه قد تقرر في محله ان الاوامر تابعة للمصالح الموجودة في متعلقاتها، فالغرض من الأمر غرض تبعي وطريقي للوصول الى مصلحة المتعلق وليس له استقلالية في الغرض ولا انفراد به، ومن الواضح ان المصلحة في المتعلق تارة: تتقوم بذات الفعل وتترتب عليه بأي نحو تحقق وبأي صورة حصل. واخرى: لا تترتب عليه إلا اذا جيء به بنحو قربي عبادي، فالأمر الذي يتعلق بالنحو الاول لا يكون الغرض منه سوى جعل ما يقبل التحريك وما من شأنه الباعثية والداعوية لا اكثر، اذ عرفت انه يتبع المصلحة في المتعلق، فاذا فرض ان المصلحة تتحقق بتحقق الفعل بأي كيفية وبأي داع حصل، لم يكن الداعي من الأمر سوى التحريك نحو العمل وجعل

ما يمكن ان يكون داعيا اذا لم يكن داع آخر، فاذا تحقق الفعل بداع آخر لا ينافي غرض الأمر لانه يتبع الغرض من الفعل. واذا لم يكن للعبد داع خارجي للفعل يكون الأمر صالحا للداعوية والمحركية.

وعليه، فاذا فرض امكان كون مصلحة المتعلق لا تقتضي سوى الأمر بهذا النحو ـ أعني بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا ـ، فكيف يستظهر في الاوامر كونها بداعي جعل الداعي الفعلي؟.

الوجه الثاني: ـ ويمكن ان يكون تقريبا آخر للوجه الاول ـ، وهو: ان الأمر لما كان بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا لزم ان يقتصر في تعلقه بمن لايكون في نفسه داع خارجي غير الأمر للفعل، فان من يكون في نفسه داع في نفسه لتحقق الفعل قبل الأمر يمتنع عقلا تعلق الأمر به وتوجه البعث نحوه للغويته بعد كونه منبعثاً، او في مقام الانبعاث، فلا معنى لأمره بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا بعد تحقق الداعي الفعلي للعمل عنده.

وعليه، فالأمر انما يصح في مورد لا يكون للمكلف داع آخر غيرالأمر ولم يكن المكلف في مقام الاتيان بالعمل بدون الأمر. والتقريب بهذا المقدار لا تثبت به التعبدية، اذ غاية ما يثبت عدم صحة تعلق التكليف بمن له داع غير الأمر للفعل وانه انما يصح في المورد الذي لا يكون للمكلف أي داع ومحرك نحو الفعل. وهذا لا يقتضي التعبدية كما لا يخفى، فلابد من تتميمه بان يقال: انه حيث يعلم بان التكاليف مطلقة ولاتختص بطائفة من المكلفين دون غيرهم، بل تشمل الجميع، وحيث ان شمولها للبعض ممتنع في ذاته لتحقق الدواعي النفسية للفعل عندهم، فشمولها لهم يقتضي ان يكون مفاد الأمر هو الاتيان بالفعل لا عن هذه الدواعي، بل بداعي الأمر فيرتفع عن اللغوية وتثبت به العبادية.

ويمكن الخدش فيه من وجهين:

احدهما: ان تعلق الأمر بجميع المكلفين مسلم لا ينكر، إلا انه لا يمتنع

ان يختلف مفـاده باختـلاف المكلفين، فيكون مفاده الداعوية الفعلية والبعث الفعلي بالنسبة إلى من لا داعي له نحو الفعل، ويكون مفاده الداعوية الشأنية بالنسبة إلى من له داع آخر غير الأمر، فيكون الأمر متعلقا به بداعي جعل الداعي على تقدير عدم الداعي الآخر او عدم الانبعاث عنه. وهذا التعليق مصحح للأمر ولا تتوقف صحته ورفع لغويته على عدم الداعي الخارجي، لان الغرض انه جعل للداعوية بنحو التعليق. وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها. فلاحظ.

وبالجملة: لا مانع من الالتزام باختلاف نحو تعلق الأمر بالمكلفين أجمع اذ لا دليل على خلافه.

ثانيهما: انه سلمنا عدم امكان توجه الأمر لمن له داع خارجي للفعل إلا بان يكون مفاده تجريد الفعل عن هذه الدواعي والاتيان به بداعي الأمر ـ كما هو مفاد التقريب المزبور ـ.

فلا نسلم اقتضاء ذلك لتعبدية الأمر، وذلك لان ارتفاع اللغوية لا يتوقف على تعلق الأمر بالفعل على ان يكون الأمر نفسه داعيا، بل يكفي لزوم تحقق الفعل عن الأمر وكون الأمر منشأ لوجود الفعل خارجا دون غيره من الدواعي، وهذا لا يلازم العبادية، اذ يمكن ان يكون الاتيان بالفعل بتحريك الخوف من العقاب او الرغبة في الثواب الذي يقتضيه الأمر لا بتحريك نفس الأمر. وسيأتي ان هذا الداعي ليس من الدواعي المقربة، مع صدور الفعل به عن الأمر، اذ لو لا الأمر لما جاء به. او يكون الاتيان به رياء ولتعريف الناس انه يمتثل الأمر، فان هذا الداعي متفرع على وجود الأمر، اذ موضوعه الأمر، مع انه ليس من الدواعي المقربة بلا كلام.

وبالجملة: الدليل يقتضي لزوم صدور الفعل بمنشأية وجود الأمر بحيث لو لا وجود الأمر لا يتحقق الفعل خارجاً ـ لا رتفاع اللغوية بذلك ـ، وصدور

الفعل عن الأمر لا يلازم العبادية والتقرب كما عرفت.

الـوجه الثالث:الآية الشريفة:﴿**وما امروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين** ﴾[١]. وتقـريب الاستـدلال بها على المـدعى: حصر الأوامر في الآية الكريمة في العبادية، وحصر جهة الأمر والغاية منه في العبادة، فيقتضي ان يكون الاصل هو العبادية، إلا إذا قام دليل خاص على عدمه فيخصص الآية الشريفة.

ولكن الاستدلال بها غير مستقيم لوجهين:

الاول: ما قيل من ان الآية بملاحظة صدر السورة وذيلها واردة في الكفار وتفنيد ما زادوا في دينهم على عبادة الله، وبيان انهم لم يأمروا بغير عبادة الله وترك الاوثان، وان ما يدعونه من الدّين لم يأمرهم به الله. وبذلك تكون الآية بعيدة واجنبيةعن اثبات تعبدية الاوامر وكونها عبادية كما لا يخفى.

الثـاني: انـه لو سلم عدم اختصـاص الآية بالكفـار وعمومها لجميع المكلفـين، فهي لا تدل على حصر الأوامر بالعبادية، بل انما تدل على حصر الأوامر العبادية بعبادة الله، بمعنى ان الأوامر العبادية انما كانت ليعبدوا الله تعالى لا ان نفس الأوامر كانت لاجل تحقق العبادة منهم، فهي لا تتكفل بيان عبادية الأوامر، بل بيان جهة عبادة الله في الأوامر العبادية وهذا المعنى أجنبي عن المدعى.

وتوضيح ما ذكرناه: انه اذا قال القائل: « ما أمرت زيداً إلا لاجل تحصيل العـافية التامة او لاجل الذهاب الى الطبيب الحاذق »، فانه ظاهر في حصر الأوامر بالذهاب الى الطبيب او بتحصيل العافية في الأمر بالذهاب الى الطبيب الحاذق دون غيره، وبتحصيل العافية التامة لا الناقصة، نعم لو قال: « ما امرته إلا لاجل الذهاب الى الطبيب »، كان ظاهراً في حصر الأوامر في الذهاب الى

---

(١) سورة البينة: الآية: ٥.

الطبيب، او حصر اوامر الذهاب بالذهاب الى الطبيب. فتامل. وما نحن فيه من قبيل الاول، فان الظاهر ان الغرض المسوق له الكلام هو بيان انحصار العبادة بعبادة الله ونفي عبادة غيره، ولزوم الاخلاص في عبادته جلّ إسمه وعدم اشراك غيره فيها، لا بيان اصل العبادة فتكون الآية ظاهرة في ان الأمر العبادي انما كان لاجل تحقق عبادة الله تعالى. فلا دلالة لها على ان مطلق الأوامر عبادية كما لا يخفى.

الوجه الرابع: الروايات كقوله (ص): «انما الاعمال بالنيات»[1] وقوله(ص): « لكل امرىء ما نوى»[2] وقوله (ص):«لا عمل إلا بنية»[3] ونحو ذلك مما يدل على توقف العمل على نية القربة إلا ما خرج بالدليل الخاص المخصص.

وقد ناقش الشيخ (رحمه الله) في دلالتها على المدعى بكلام مفصل حاصله: ان الكلام لو حمل على ظاهره من توقف تحقق العمل على نية القربة وقصد التقرب بحيث لا يتحقق عمل بدونها، فهو كاذب قطعا، لان الاعمال تحصل بدون قصد القربة، بل بدون نية أصلا، لانها امور واقعية تحصل باسبابها.

وان اريد منها نفي صحة العمل بدون نية القربة لا نفي اصل العمل لزم تخصيص الاكثر بنحو مستهجن جداً، لان الاعمال الشرعية العبادية قليلة جداً ونسبتها الى غير العبادية منها نسبة متفاوتة جداً ، فلا معنى لهذا العموم وبهذا اللسان مع ارادة افرادٍ قليلة منه لصحة الواجب التوصلي بدون نية القربة، اذ لا يعتبر فيه قصد التقرب، وانما المتوقف صحته على قصد التقرب هو الافعال

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٤. الباب ٥ من مقدمة العبادات ـ الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعه ١ / ٣٥. الباب ٥ من مقدمة العبادات ـ الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٣٤. الباب ٥ من مقدمة العبادات ـ الحديث ٩ .

العبادية وهي قليلة كما عرفت.

وان اريد من مثل قوله:«لا عمل إلا بنية» ان نسبة الفعل الى الفاعل وكون الفعل فعلا له انما تكون اذا صدر الفعل عن قصد واختيار وبدونه لا يكـون العمـل عمـلا إختياريا له، فيكون المراد من النية ما يساوق القصد والاختيار لا نية القربة. ويكون المعنى: ان العمل الصادر عفواً وبلا ارادة لا يكون عملا للشخص ، بل الاسناد الى الشخص يتقوم بالقصد ونية العمل، فلا يقال لمن أكرم هاشميا مع عدم العلم بهاشميته أنه اكرم هاشميا بما هو هاشمي لعدم القصد الى العنوان ان اريد ذلك فهو معنى متجه، لكنه أجنبي عن المدعى ـ أعني اثبات كون الاصل في الاوامر العبادية كما لا يخفى ـ. مضافا الى انه يدفعه ظاهر بعض الروايات التي تقتضي عدم ارادة هذا المعنى، كقوله:«لا قول إلا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة سنة»[1]، فان ظاهر السياق عدم إرادة نفي اختيارية العمل لعدم القصد لتحقق القول اختياراً بدون عمل، بل الذي يظهر من الروايات بملاحظة موارد تطبيقها في النصوص كما ورد في باب الجهاد من ان المجاهد ان كان قد جاهد لله فالعمل له تعالى، وان جاهد لطلب المال والدنيا فله ما نوى[2]ـ. وهو كونها ناظرة الى بيان توقف ترتب الإثابة على نية كون العمل لله وان ظاهر نفس العمل لا يكفي في ترتب الاثر المرغوب ما لم يقصد من ورائه ذلك. فلا يعد العمل لله ما لم ينو الله ويقصد به التقرب اليه، وان ما يحصله المرء هو ما نواه وقصد، من خير او شر. فلا ترتبط بالمرة بما نحن فيه من تعبدية الاوامر[3].

وبهذه النتيجة اورد المحقق النائيني على الاستدلال بهذه الروايات مهملا

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٣. الباب ٥ من مقدمة العبادات ـ الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٥. الباب ٥ من مقدمة العبادات ـ الحديث ١٠.

(٣) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٦٣ ـ الطبعة الاولى.

ما ذكره الشيخ مقدمة لها[١].

وبالجملة: الظاهر من الروايات الكثيرة هو ما أفاده الشيخ وتابعه غيره عليه من ان تقدير الثواب وتحصيله على نية التقرب فقط. لا توقف صحة العمل على نية القربة بحيث يترتب العقاب على تركها، بل نتائج الاعمال وغاياتها تتبع النيات ولا تتحقق بدون النية بل تتبع النية.

وخلاصة ما تقدم: انه لا دليل تعبديا على كون الاصل في المأمور به ان يكون عباديا، كما انه ـ بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق ـ لا يمكن التمسك بالاطلاق في اثبات التوصلية ونفي التعبدية. فلا دليل اجتهاديا على أحد الأمرين، فتصل النوبة قهراً عند الشك في التعبدية والتوصلية الى الأصل العملي من برائة او اشتغال. فيقع الكلام فعلا في..

المرحلة الثانية: وهي في مقتضى الاصل العملي بعد فرض عدم امكان التمسك بالاطلاق لنفي التعبدية الذي هو محور الكلام. وعدم قيام دليل على اثبات التعبدية.

فنقول: ذهب صاحب الكفاية الى ان الاصل العملي في المقام هو الاشتغال، فلابد من الاتيان بقصد القربة تحصيلا للعلم بالفراغ، وانه لا مجال لجريان البرائة ولو قلنا بها في مسألة الاقل والاكثر. فان الشك في ما نحن فيه يرجع الى ان الوظيفة اللازمة هل هي الأقل او الأكثر ؟ لكنه لا يتاتى فيه حكم الاقل و الاكثر[٢].

ووجه المحقق النائيني (قدس سره) كلامه بانه ناظر الى التفريق بين الاسباب والمسببات العادية، والاسباب والمسببات الشرعية، فان للشارع التصرف في الاسباب الشرعية وبيان حدّها، فمع الشك فيها بين الاقل والاكثر

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

يرجع فيه الى البرائة لانها مجعولة شرعا. بخلاف الاسباب العادية، فانه ليس للشارع التصرف فيها باعتبار ان تأثيرها في المسببات تكويني لا جعلي، فاذا تردد السبب العادي بين ان يكون الاقل او الاكثر لم يكن المورد مجرى البرائة لان المرفوع بها ما يمكن جعله شرعا وليس السبب العادي بخصوصياته من مجعولات الشارع. وبما ان الشك فيما نحن فيه يرجع الى الشك في دخل قصد القربة في الغرض لا في المأمور به لفرض عدم امكان اخذه فيه، فمرجع الشك في التعبدية الى الشك في دخل قصد التقرب في الغرض ، ولا يخفى ان تاثيره في ترتب الغرض ـ لو كان ـ ليس بجعلي وانما تأثير تكويني، فليس للشارع رفعه بالبرائة. فيكون مقتضى الاصل هو الاشتغال لا البرائة.

واورد عليه بعد ذلك: بانه فاسد مبنى وبناء.

اما المبنى، فلعدم الفرق بين المسببات العادية والشرعية في كون الشك في ترتبها على اسبابها مجرى قاعدة الاحتياط، ولذا يقرر الاحتياط عند الشك في تحقق الطهارة بفقدان بعض خصوصيات الوضوء وهو أمر مسلم.

واما البناء، فببيان ان متعلقات التكاليف ليست نسبتها الى الغرض نسبة السبب الى المسبب، وانما نسبتها إليه نسبة المعد للمعد له[1]. وقد بين ذلك بنحو مفصل ليس تحقيقه محل بحثنا فعلا، وانما ذكرنا ملخص كلامه، فالايراد الصحيح على الوجه المذكور ما ذكره من عدم الفرق بين الاسباب والمسببات الشرعية والعادية في كون الشك في المسببات مطلقا مورد الاحتياط، فالتفريق بين ما نحن فيه ومسألة الاقل والاكثر بهذا الوجه واللحاظ غير سديد.

لكن الحق ان هذا المعنى ليس مراد صاحب الكفاية، فانه غير ظاهر من العبارة أولاً، ولا يلتزم بجريان البرائة عند الشك في المسبب الشرعي ثانياً، فلا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٩ ـ الطبعة الاولى.

يمكن ان يجعل وجه التفريق ما لا يلتزم به. فما ذكر في توجيه عبارته غير صحيح.

وقد حمل السيد الخوئي مراد الكفاية على معنى آخر محصله: انه ناظر الى جهة الفرق بين البرائة العقلية والبرائة الشرعية الموجبة لعدم جريان الاولى في مسألة الاقل والاكثر وجريان الثانية، وهي ان الشك في الاقل والاكثر يرجع الى الشك في حصول غرض المولى بالأقل والبرائة العقلية لا توجب رفع هذا الشك، فيلزم الاتيان بالاكثر تحصيلا للغرض اللازم تحصيله. بخلاف البرائة الشرعية فانها تقتضي اطلاق متعلق الأمر في مرحلة الظاهر الذي يكشف عن حصول الغرض به.

وعليه، فما نحن فيه حيث يشك في حصول الغرض بدون قصد القربة فلا تجري البرائة العقلية لعدم ارتفاع الشك بها، كما انه لا مجال لجريان البرائة الشرعية، لان المرفوع بها ما يكون قابلا للوضع والجعل الشرعي، فغيره كقصد القربة لا يكون من مواردها. فيتعين الاحتياط.

واورد عليه: بان التفكيك بين البرائتين بهذا البيان غير صحيح، لانه اذا كان تحصيل غرض المولى لازما عقلا وان لم يقم عليه دليل شرعي، فجريان البرائة الشرعية لا يجدي، لان البرائة انما تتكفل نفي المشكوك عن متعلق الأمر، اما نفي دخالته في الغرض فهو أجنبي عن مفادها، فيبقى الشك على حاله مع جريان البرائة الشرعية، وليس للشارع نفي لزوم تحصيله بعد حكم العقل بلزومه. واذا لم يكن تحصيل الغرض لازما إلا بالمقدار الذي تقوم عليه حجة شرعية، فجريان البرائة العقلية ممكن ومجدٍ، لنفي دخل المشكوك في المتعلق بها، فيكون الغرض المتقوم به غير لازم التحصيل لعدم الحجة عليه شرعا وعقلا.

ودعوى: عدم امكان جريان البرائة العقلية فيما نحن فيه ـ كما لبرائة الشرعية ـ لفرض عدم امكان أخذ قصد القربة في المتعلق فلا يكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لعدم امكان البيان.

مندفعة: بان المحقق عدم امكان أخذ قصد القربة في المتعلق، وهذا لا يلازم عدم امكان بيان عدم دخله في الغرض ولو بالجملة الخبرية، فيمكن للمولى بيان ذلك بنحو الإخبار كما لا يخفى[١].

والانصاف: ان ما حمل عليه كلام الكفاية خلاف ظاهر الكفاية جداً. مضافا الى ان الذي يخطر بالبال فعلا ان الوجه في نفي صاحب الكفاية إجراء البرائة العقلية في مسألة الاقل والاكثر ليس هو الشك في حصول الغرض بدون المشكوك، فيلزم الاتيان به تحصيلا للغرض ، بل من باب العلم الاجمالي بان متعلق التكليف اما الاقل او الاكثر وعدم انحلال هذا العلم الاجمالي المانع من جريان البرائة عقلا لعدم كون العقاب بلا بيان بعد وجود العلم الاجمالي. وهذا المعنى كما لا يخفى لاينطبق على ما نحن فيه، اذ لا علم اجماليا بل يعلم تفصيلا بعدم أخذ قصد القربة في المتعلق، فالمسألة في الحقيقة يختلف موضوعا عن مسألة الأقل والاكثر، لان متعلق التكليف معلوم الحدّ ولا شك فيه. نعم الأمر يدور بين الأقل والاكثر في مقام الامتثال لا في متعلق التكليف.

والحاصل: ان إجراء إصالة الاشتغال ليس من باب كون المقام من قبيل المسببات التوليدية العبادية ولا من باب لزوم تحصيل الغرض، بل من جهة اخرى وهي لزوم اطاعة امر المولى. بيان ذلك: انه بعد تعلق الأمر بذات العمل فقط دون قصد القربة، يشك في ان الأمر هل يسقط بمجرد الاتيان بالفعل او لابد من ضم قصد القربة اليه؟. ومنشأ الشك هو الشك في حصول الغرض بدون قصد القربة، فانه يوجب الشك في سقوط الأمر لان الأمر معلول للغرض والمعلول تابع لعلته وجوداً وعدما. فاذا تحقق الشك في سقوط الأمر لزم الاحتياط تحصيلا للعلم اليقيني بالامتثال والاطاعة، فانه حكم عقلي مسلم من باب لزوم

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٩٣ ـ الطبعة الاولى.

إطاعة أمر المولى، فما ذكره يبتني على أمرين: أحدهما: حكم العقل بوجوب إطاعة امر المولى المعلوم تفصيلا. والآخر: تبعية سقوط الأمر لحصول الغرض لانه علة ثبوته. فمع الشك في حصول الغرض يشك في حصول الاطاعة فيحكم العقل بلزوم الاحتياط تحصيلا للاطاعة لا من باب لزوم تحصيل الغرض.

وبالجملة: حكم العقل بالاحتياط هنا بعين الملاك الذي قربنا حكمه فيما تقدم بتحصيل غرض المولى.

ولا يخفى انه لو التزم بالبراءة العقلية في مسألة الاقل والاكثر بدعوى انحلال العلم الاجمالي، فلا يلتزم بها هنا للعلم التفصيلي بالمكلف به وعدم الشك في أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وانما الشك في الاقل والاكثر بلحاظ مقام امتثال التكليف المعلوم المبين لا في متعلق التكليف كي يكون مجرى البراءة العقلية مع عدم البيان، كما انه لا تجري البراءة الشرعية، لان موضوعها ما يكون قابلا للوضع والجعل شرعا دون ما لا يقبل ذلك كقصد القربة.

وبهذا البيان الظاهر من عبارة الكفاية يظهر انه لو التزم بعدم امكان أخذ قصد القربة في متعلق التكليف، فالاصل العملي هو الاشتغال بلا كلام للزوم العلم بالامتثال.

واما لو التزمنا بامكان أخذ قصد القربة في متعلق التكليف، فيكون كسائر الاجزاء والشرائط المشكوكة مجرى لاصالة البراءة فينفى أخذها في المتعلق بالبراءة كما هو الحال في سائر موارد الأقل والاكثر على ما يأتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى.

فخلاصة الكلام في الأصل العملي: انه اذا التزمنا بعدم امكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر كان الاصل هو الاشتغال كما عليه صاحب الكفاية، واذا التزمنا بامكان أخذه في متعلق التكليف كان الأصل هو البراءة. فالاصل يختلف باختلاف المبنيين فتدبر.

الدواعي القربية

وبعد كل هذا لا بأس بصرف الكلام الى تحقيق ما يتحقق به التقرب وما به قوام العبادة.

وقد أفاد المحقق الاصفهاني في هذا المقام ما حاصله: ان استحقاق المدح والثواب عقلا على شيء يتوقف على أمرين:

الاول: ان ينطبق عنوان حسن بالذات او بالعرض عليه، والا فمجرد المشي الى السوق لا يمدح عليه العقلاء ما لم يتعنون بعنوان حسن، حتى اذا جيء به بداعي الأمر لان الداعي المذكور لا يوجب المدح مالم يوجب تعنون الفعل بعنوان حسن.

الثاني: ان يؤتى به مضافا الى من يستحق من قبله الثواب والمدح، فان الفعل بدون ارتباطه بالمولى نسبته الى المولى وغيره على حد سواء. وارتباط الفعل بالمولى تارة: يكون بنفسه كتعظيم المولى. واخرى: بواسطة الأمر كالصلاة فانها بنفسها لا يمكن ربطها بالمولى، لانها ليست من الافعال المضافة الى الغير نظير التعظيم.

وعليه، فالاتيان بالفعل بداعي الأمر يكون موجبا لا ستحقاق المدح، لانه بذلك يتعنون بما هو حسن في نفسه وهو الانقياد والإحسان مع ارتباطه بالمولى بقصد امره. اما الاتيان به بالدواعي القربية الاخرى كداعي أهلية المولى او الشكر والتخضع او المصلحة او تحصيل الثواب والفرار من العقاب، فلا يوجب مدحا ولا ثوابا. بيان ذلك:

اما داعي أهلية المولى، فموضوعه العبادة الذاتية، وهو ما كان حسنا في

ذاته، لان ما لا يكون بذاته حسن لا يكون المولى أهلا له، واذا فرض ان مورده هو العبادة الذاتية وما هو حسن في ذاته فهو مرتبط ومضاف إلى المولى بذاته ـ لغرض كونه عبادة للمولى ـ، فلا يكون هذا الداعي موجبا لربطه بالمولى ولا لحسنه، بل هو في طول الداعي المقرب فيمكن ان يكون بنحو داعي الداعي.

ومثله الكلام في داعي الشكر والتخضع ونحوهما، فان الاتيان بالفعل بهذه الدواعي يتوقف على كون الفعل بنفسه شكراً وتخضعا كي يؤتى به بهذا الداعي، اذ لو لم يكن كذلك لا معنى لان يؤتى به للشكر، لانه ليس شكراً، ومع فرض كونه شكراً في نفسه او تخضعا فيكون بنفسه ذا عنوان حسن ومرتبطا بالمولى او منتهيا الى ما يكون كذلك، فلا يكون الداعي مقوما للتقرب بل هو في طوله.

واما داعي استحقاق الثواب او الفرار من العقاب، فهو أيضاً في طول العبادية والتقرب، لان الفعل بنفسه لا يوجب الثواب ما لم يكن عباديا وذا عنوان حسن ومرتبطا بالمولى، ومعه يكون داعي الثواب غير مقوم لا ستحقاقه لفرض ان نفس الفعل مؤثر فيه لاجتماع كلا الجهتين فيه. وهكذا الفرار من العقاب، فانه اذا لم يكن بنفسه موجباً لمنع العقاب لا يتجه الاتيان به بهذا القصد، ولا يكون الفعل مانعا عن العقاب إلا بكونه حسنا ومرتبطا بالمولى.

واما داعي المصلحة، فان قصدت المصلحة بما انها فائدة ونفع، فلا اشكال في عدم كون الداعي مقربا، اذ لا ارتباط للفعل بالمولى كما انه لا يكون حسنا بمجرد ترتب فائدة عليه. اما اذا قصد الاتيان به بداعي المصلحة بلحاظ انها داعية للمولى إلى الأمر لو لا المزاحمة بالأهم او غفلته ومن باب رغبة المولى في تحققها، فيكون مقربا لانطباق عنوان حسن عليه وهو الانقياد وارتباطه بالمولى، بل الانقياد في هذا الحال أعظم منه في صورة وجود الأمر كما لا يخفى[1].

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا محصل كلامه (قدس سره). ويقع الكلام في جهات ثلاث من كلامه:

الجهة الاولى: فيما أفاده من تقوم استحقاق المدح والثواب على الفعل باشتماله على أمرين العنوان الحسن وارتباطه بالمولى.

وتحقيق الحق فيها: ان الاستحقاق تارة: يراد منه ان يكون للمستحق على غيره حقا في عهدته له المطالبة به ويلزم الوفاء به ممن عليه الحق. كالحق الثابت بالمعاملة البيعية ونحوهما. واخرى: يراد منه قابليةُ المستحق لما استحقه وشأنيته ولياقته، بمعنى انه لو اعطي ذلك، كان في محله لا ان له حقا لازما في عهدة غيره، وبعبارة اخرى: يراد بالاستحقاق تارة: انه له حق لازم في العهدة. واخرى: انه ذو لياقة للحق واستعداد. والمراد به فيما نحن فيه هو المعنى الثاني، فالكلام في أن العبد بأي فعل يكون لائقا للمدح والثواب، بحيث اذا مدحه العقلاء يكون المدح في محله ولا يكون ارتجاليا وبدون ما بازاء، لا المعنى الاول فانـه ليس محل الكـلام، كما يصـرح به المحقق الاصفهاني في بعض كلماته. بملاحظة المعنى الثاني يمكن الجمع بين القول بان الثواب على العمل من باب الاستحقاق والقول بانه من باب التفضل، فيراد من الاستحقاق اللياقة للثواب لا لزومه وثبوته في عهدة المولى.

وعلى كل، فالكلام في ما تتحقق به لياقة العبد للثواب والمدح ولايخفى انه لا يلزم اشتمال الفعل المحقق لذلك على الأمرين، بل كونه ذا عنوان حسن كافٍ في لياقته للمدح من العقلاء، وذلك فان المكلف اذا جاء بما هو حسن عند العقلاء يكون بنفس هذا الفعل وان لم يربطه بأي جهة ذا لياقة للمدح، بحيث اذا مدح وجوزي عليه كان ذلك عن لياقة ولا يكون كمن لم يفعل أصلا، وبما ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم فالعبد يكون لائقا لمدحه الذي هو الثواب، وعليه فلا يلزم ان يكون الفعل الحسن مرتبطا بالمولى، إذ لياقة الجزاء والمدح تتحقق بفعل الحسن سواء أضافه الى المولى او لم يضفه. نعم قد يكون الفعل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بذاته لا يشتمل على عنوان حسن، وانما يتقوم حسنه باضافته الى المولى بالاتيان به بداعي أمره او بداعي محبوبيته للمولى، فيستحق العبد الثواب بذلك لكنه غير لزوم إضافته الى المولى في استحقاق الثواب، بل من باب انه لا يكون حسناً ـ الذي هو ملاك الاستحقاق ـ إلا باضافته لتعنونه حينئذ بعنوان الخضوع والتخشع. ومن هنا يظهر ان البحث مع المحقق الاصفهاني علمي لا عملي، لان سائر العبادات الفعلية من صلاة ونحوها ليست بنفسها ذات عناوين حسنه، بل يتقوم حسنها باضافتها إلى المولى بالاتيان بها بداعي الأمر، فاستحقاق الثواب عليها لا يكون إلا مع اضافتها الى المولى لتقوم حسنها بذلك.

وجملة القول: ان استحقاق الثواب والمدح بمعنى لياقة العبد لها ـ الذي هو المقصود بالبحث ـ لا يتوقف إلا على الاتيان بفعل حسن. غاية الأمر ان الحسن قد يتوقف على اضافته للمولى ولكنه لا يعني تقوم الاستحقاق بالاضافة الى المولى فلاحظ.

الجهة الثانية: فيما أفاده من ان قصد الخضوع والتعظيم ونحوهما يتوقف على ان يكون الفعل في نفسه قابلا لذلك كي يكون ذلك داعيا اليه، اذ لا يصلح ما لا يكون مترتبا على نفس الفعل ان يكون داعيا الى الفعل. فانه قد وقع الكلام بالنسبة الى قصد التعظيم بالفعل مع ان التعظيم لا يتحقق إلا بالقصد وبدونه لا يعد الفعل تعظيما، وجرى البحث في ان التعظيم هل هو من الأمور الاعتبارية أم انه من الأمور الواقعية؟ وتحقيق هذه الجهة بالنسبة الى التعظيم ونحوه لا يهمنا فعلا وليس محله هنا، بل له مجال آخر فنوكله اليه.

الجهة الثالثة: فيما قرره من ان الانقياد الناشىء عن الاتيان بالفعل لاحتمال الأمر او لملاكه مع عدمه أعظم لدى العقلاء من الانقياد الناشىء عن الاتيان بالفعل للأمر في صورة وجوده. فان هذا الأمر وقع محل البحث في مسألة جواز الاحتياط والامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي التي جزم

فيهـا المحقق النـائيني (رحمـه الله) بعدم جوازه وعدم تحقق الاطاعة به، لان الاطـاعـة التفصيلية مقـدمة على الاجمالية واكتفى بهذا المقدار من الدعوى والدليل الذي هو دعوى محضة أيضاً[١]. وفي قباله جزم المحقق الاصفهاني (رحمه الله) بجواز الإمتثال الاجمالي لان الانقياد عن احتمال الأمر أعظم من الانقياد عن وجود الأمر.

ولم يحقق البحث بشكل يتضح به أحقية أحد الرأيين، بل اكتفى سلبا وايجـابـا بما يشبه الدعوى. فلابد لنا من تحقيقه هنا. كما انه لابد من معرفة موضوع النزاع وما يدور عليه النفي والاثبات واقعا وفي الحقيقة، فنقول: الكلام ليس في حسن الانقياد فانه ليس من احد ينكر حسن الانقياد ومقربيته. وانما الكلام في ان الانقياد هل هو من صفات الفاعل فقط والفعل على ما هو عليه في الواقع، او انه يوجب تعنون الفعل بعنوان حسن ويستلزم طرو عنوان الحسن على الفعل المنقاد به؟. فاذا كان الانقياد من صفات الفاعل ولا يسري حسنه الى الفعل لم يكن الفعل مقربا فلا يتحقق به الامتثال الا اذا كان بذاته حسنا. واذا كان حسنه يسرى الى نفس الفعل ويكون الانقياد من عناوين الفعل لا من صفات الفاعل يكون نفس الفعل مقربا فيتحقق به الامتثال والاطاعة. ومثل هذا الكلام يجري بالنسبة الى التجري، فيقال ان التجري القبيح من صفـات الفاعل او انه من العناوين المنطبقة على الفعل فيكون نفس الفعل قبيحا؟. كما يجري نظيره في التشريع، فيقال انه هل ينطبق على نفس الفعل فيكون الفعل محرما ولذا يفسد اذا كان عبادة، او لا ينطبق عليه بل هو من صفات الفاعل فلا يكون الفعل بنفسه محرما.

وبالجملة: فيقع البحث في ان الانقياد من صفات الفاعل او من صفات

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٢٦ ـ الطبعة الاولى.

الفعل وعناوينه المتقومة به، ولابد من تحقيق هذه الجهة. ولا يخفى ان الشك في ذلك يقضي بعدم جواز الانقياد في مقام الامتثال للشك في تحقق الامتثال به مع الشك في هذه الجهة. وعلى كل..

فالحق: ان الإنقياد من صفات الفاعل وموجب لحسن الفاعل لا الفعل ولا ينفك الفعل المنقاد به عن عنوانه المبغوض لو كان في نفسه كذلك. والسر في ذلك: انا نرى بالوجدان ان الفعل قد يكون مبغوضا فعلا مع تحقق الانقياد به، فلو كان الانقياد من صفات الفعل لزم ان يكون الفعل حسنا، وهو لا يجتمع مع المبغوضية الفعلية. ومن هنا يقال انه لو صلى في الدار المغصوبة جهلا ـ بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهى وتقديم جانب الحرمة ـ لم تصح صلاته لانها مبغوضة في حال الاتيان بها، مع أنه يؤتى بها بقصد الاطاعة، فلا تكون مقربة.

وبالجملة: تحقق الانقياد بالفعل المذموم والمبغوض في نفسه بالفعل امر لا أشكال فيه ويشهد له ملاحظة الأمثلة العرفية الكثيرة ـ فلو ضربك شخص بداعي الاحترام لتخيل ان هذا مصداق الاحترام، فان الضرب لا يخرج بمقارنته للداعي المذكور عن المبغوضية لديك ـ ولو كان حسن الانقياد يسري الى الفعل كان الفعل المنقاد به ممدوحا ومرغوباً فيه لا مبغوضا. فالحق ان الانقياد من صفات الفاعل لا الفعل.

ومن هنا يكون الاحتياط من باب الانقياد غير مجزٍ وليس بموجب للامتثال، سواء كان الامتثال التفصيلي ممكنا او لم يكن ممكنا، فلا يكون الاحتياط في عرض الامتثال التفصيلي، كما لا يكون في طوله أيضاً لعدم كون الفعل به مقربا.

إلا ان يدعى: بان الاكتفاء به مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، لالزام العقل به بعد دوران الأمر بينه وبين الاتيان بالفعل بداع آخر غير موجب للحسن الفاعلي ولا الفعلي، والاتيان بالفعل لا بأي داع لانه أفضل الافراد، اذ

يرى العقـل انه مع التمكن من الاتيان بالفعل المأمور به جزما فلا أقل من الاتيان بما يوجب الحسن الفاعلي والقرب من جهة الفاعل. فان الانقياد من جهة الحسن الفاعلي أعظم من الإطاعة، لانه يكشف عن زيادة قرب العبد من المولى وكونه في مقام العبودية بنحو أشد وآكد.

وبالجملة: الاكتفاء بالاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي لاجل انه أيسر الافراد المقربة ـ ولو فاعليا لا فعلياً ـ وافضلها.

ولكن التحقيق هو صحة الاحتياط مطلقا حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلي، لكن لا بملاك الإنقياد بل بملاك الاطاعة والموافقة. بيان ذلك: ان الأثر في كفاية الاحتياط في مقام الامتثال والثمرة إنما يظهر في مورد يكون الأمر المحتمـل ثابتـا في الواقع. فيقال: ان الامتثال الاجمالي هل يكفي في اطاعته وسقوطه أم لا؟. اما مع عدم وجوده واقعاً فلا أثر للكلام في الاكتفاء بالاحتياط لعدم موضوع الاكتفاء وهو الأمر الواقعي.

وعليه، فلما كان الاحتياط عبارة عن الاتيان بهذا الفعل بداعي موافقة الأمر الواقعي وامتثاله على تقدير وجوده واقعا، فاذا فرض ان الأمر الواقعي موجود واقعا فقد تحقق الاتيان بالفعل بداعي موافقته، لان المفروض انه علق هذا المعنى وهو الاتيان بالفعل بداعي موافقة الأمر الواقعي على تقدير حاصل، وهو وجود الأمر واقعا، واذا وجد المعلق عليه يحصل المعلق قهراً طبعا. وقد علمت ان المعلق هو الفعل بداعي موافقة الأمر الموجود واقعا.

وبالجملة: المعتبر هو الاتيان بالفعل بداعي الموافقة، وقد تحقق عن قصد واختيار لانه قصد بنحو التعليق وفرض حصول المعلق عليه.ـ وهذا نظير ما لو قصد تعظيم شخص اذا كان زيداً، فظهر انه زيد فانه يقال انه عظم زيداً، لانه قصد تعظيمه وان لم يعلم بذلك، لكنه قصد معلقا وقد ثبت المعلق عليه ـ. ولا يخفى ان الفعـل بذلك يكون حسناً ومقربا لانه يتعنون بعنوان موافقة الأمر

وتبعيته واداء الوظيفة الثابتة في العهدة، وهو من العناوين المقربة المحسنة كما لا يخفى.

وعليه، فالاحتياط والامتثال الاجمالي يكون في عرض الامتثال التفصيلي بملاك الاطاعة والموافقة لا الانقياد.

وملخص الكلام: انه بعد الاحتياط والاتيان بالامتثال الاحتمالي اما ان يكـون هناك أمر في الواقع او لا يكون. فان كان أمر في الواقع فقد تحققت اطاعته بالفعل وقصدت موافقته كما عرفت . وان لم يكن امر فلا كلفة عليه. فالاحتياط موجب للاطمئنان في مقام الامتثال وعدم بقاء العبد في الحيرة من هذه الجهة، فيحكم العقل باجزائه كما يحكم باجزاء الامتثال الجزمي. فلاحظ.

يبقى الكلام في امر خارج عما نحن فيه، لكن نذكره استطرداً لعدم وقوع البحث عنه مستقلا، وهو التشريع.

ويقع الكلام في انه من صفات الفعل او الفاعل. والثمرة انه لو كان من صفات الفعل كان مفسداً للعبادة لو تحقق فيها او في بعض اجزائها. بخلاف ما اذا كان من صفات الفاعل ـ كما إلتزم به صاحب الكفاية[1] ـ فانه لا يسري قبحه الى الفعل كي يفسده اذا كان عبادة.

والحق انه من صفات الفاعل لا الفعل، وذلك لان التشريع كما يعرف عبـارة عن ادخال ما ليس في الدين في الدين. ولا يخفى ان الدّين لا يتقوم بالافعال الخارجية وانما يتقوم بالاحكام الكلية، اما الفعل الخارجي الذي يطرء عليه الحكم فليس من الدّين، بل الدين هو الاحكام الكلية الشرعية. وعليـه فالادخـال في الـدين انـما يتصـور بالنسبـة الى الاحكـام بالبنـاء والالتـزام بحكم مع عدم كونه ثابتا، ونسبته الى الشارع مع عدم تحقق ثبوته، اما نفس موضوعه الخارجي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطابق له فليس يتصف بعنوان التشريع اذ لا ينطبق عليه تعريفه. فالتشريع صفة وعنوان للفعل النفسي اعني البناء والالتزام بان هذا حكم الله وليس من صفات الفعل المأتي به خارجا الذي هو موضوع التشريع.

ويشهد لما ذكرنا: انهم استدلوا[١] على حرمة التشريع بالآية الكريمة: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[٢]، مع ان الإفتراء على الله انما يكون بنسبة امر له غير صادر منه، وليس الافتراء يتحقق بالفعل الخارجي، بل يتحقق بالكذب على الله اما قولا او بناء والتزاما كما لا يخفى.

وبالجملة: التشريع مساوق للبدعة المتحققة باثبات حكم في الشريعة غير ثابت عن الله، وهو أجنبي عن موضوع الحكم المجهول ومتعلقه الخارجي. فكون التشريع من صفات النفس والفاعل لا الفعل أمر ظاهر جداً، فلاحظ وتدبر.

تذييل: هل يعتبر في صحة العبادة ومقربيتها وسقوط الأمر بها إضافتها الى المولى من طريق الأمر الثابت المقصود امتثاله واسقاطه، او لا يعتبر ذلك، بل يكفي في سقوط الأمر وقوع العبادة بنحو قربي وبداعٍ مقرب وان لم يكن باضافته من طريق الأمر؟.

بيان ذلك: ان الأمر العبادي لا اشكال في سقوطه بالاتيان بمتعلقه بقصد امتثاله واطاعته، ولكنه هل يعتبر ذلك في سقوطه، او انه يكفي فيه الاتيان بمتعلقه مع ربطه بالمولى واضافته اليه ولو لا من طريق هذا الأمر بل بطريق غيره؟. والكلام يقع في موردين:

المورد الاول: موارد التداخل، كما اذا تعلق أمران بطبيعة واحدة ولم يكن

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سورة يونس الآية: ٥٩ .

متعلق كل منهما قصديا يتوقف حصوله على القصد إليه، وقيل بامكان الاتيان بفرد واحد بداعي امتثال كلا الأمرين فيسقطان معا ويتحقق امتثالهما، وذلك نظير ركعتي الغفيلة وركعتي النافلة، فان الأمر قد تعلق بكل منهما، لكنه حقق انه يجتزي مع قصد الغفيلة والنافلة بركعتين فقط ولا يحتاج الى اربع ركعات، فيقال حينئذ: انه هل يكفي في سقوط الأمر بالنافلة الاتيان بركعتين بقصد الغفيلة بدون قصد امتثال امر النافلة بدعوى كفاية اضافة الفعل الى المولى من طريق الأمر بالغفيلة في امتثال الأمر بالنافلة فتحتسب الركعتان غفيلة ونافلة، او لا يكفي في سقوطه إلّا بقصد امتثال الأمر بالنافلة؟، فلا تحتسب الركعتان الا عن الغفيلة لقصدها بخصوصها. ولا يخفى ان الكلام يبتني على ان لا يكون عنوان النافلة من العناوين القصدية كعنوان التعظيم، بل من العناوين الواقعية المتحققة بذات العمل، فانه لو كان من العناوين القصدية لا يتحقق امتثال أمرها بدون قصدها لعدم تحقق متعلق الأمر - أعني النافله - بدون قصده، بخلاف ما لو كان من العناوين الواقعية، فان المتعلق حاصل وان لم يقصد وانما الاشكال في تحقق الامتثال به بدون قصد امره، كما انه يبتني على عدم استظهار ارادة فردين من الدليل لا فرد واحد، والا لم يصح التداخل. فلاحظ.

المورد الثاني: موارد توهم الأمر والاتيان بالفعل بداعي الأمر المتوهم، كما لو تخيل إنقضاء الوقت فصلى بنية القضاء ثم تبين ان الوقت باقٍ وانه لا أمر بالقضاء، فهل تكفي صلاته بنية القضاء في سقوط الأمر بالاداء او لا تكفي؟.

اما مورد تعدد الأمر والاتيان بالفعل بداعي امتثال احد الأمرين فلا اشكال في كونه مسقطا للأمر الثاني غير المقصود امتثاله، لان الفعل المأتي به متوفر على جوانب العبادية ومحققاتها على أي بناء في تحقق العبادة، سواء قلنا بكفاية تعنون المأتي به بعنوان حسن في العبادية والمقربية او أعتبرنا اضافته الى المولى. فانه مضافا الى كونه متعنونا بعنوان حسن وهو عنوان تبعية المولى

واطاعته وموافقة اوامره مضاف الى المولى ومرتبط به، لانه قد اتى به بداعي امتثال امره، فهو مقرب وعبادة بلا كلام، ولا يخفى ان الأمر العبادي ما يسقط بالاتيان بمتعلقه بنحو عبادي وقربي، فيسقط الأمر الثاني غير المقصود، اذ قد جيء بمتعلقه بنحو عبادي وقربي وان لم يربط بالمولى من طريقه ولا دليل على أكثر من ذلك.

واما مورد توهم الأمر، فحيث ان الأمر المقصود امتثاله لا وجود له فلا يتعنون الفعل بعنوان موافقة الأمر ولا يكون الفعل في نفسه ذا عنوان حسن ولا يكون في البين سوى صفة الانقياد الحسنة، فان قلنا بان الانقياد من صفات الفعل فيكون الفعل به حسنا، اكتفي بالفعل في امتثال الأمر الموجود غير المقصود لوقوعه بنحو عبادي مقرب، فيكون قد أتى بمتعلق الأمر بنحو عبادي. واما اذا قلنا ـ كما هو الحق على ما عرفت ـ بان الانقياد من صفات الفاعل لا الفعل لم يكن الفعل بنفسه عباديا ومقربا، فلا يكفي في سقوط الأمر فلاحظ جيدا وتدبر.

هذا تمام الكلام في الواجب التعبدي والتوصلي بالمعنى الاول ـ أعني ما لا يسقط الأمر به إلا بالاتيان به بقصد القربة ويقابله التوصلي ـ.

ويقع الكلام فعلا في التعبدي بالمعنى الثاني، وهو ما أشرنا اليه في صدر المبحث من: انه ما لا يسقط به الأمر إلا بالمباشرة وان يكون عن ارادة واختيار. وان لا يكون بفعل محرم. ويقابله التوصلي وهو ما يسقط به الأمر ولو لم يكن بالمباشرة، او عن ارادة واختيار. او بفعل غير محرم. وموضوع الكلام هو ان مقتضى الأصل في الواجبات هل يقتضي المباشرة، او الإرادية او عدم تحققه بفعل محرم او لا؟، فيقع الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الاول: في ان مقتضى الاصل الأولي في الواجب هل هو المباشرة فلا يسقط الأمر بفعل الغير او لا؟.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذه الجهة لم تنقح في كلام الاعلام بالنحو اللازم، وقد وقع الخلط في كلامهم بين ما يرتبط بها وما لا يرتبط، ولابد من تحقيق النيابة قبل التعرض لاصل الكلام في لزوم المباشرة وجواز الاستنابة. وتحقيق الحال في النيابة بنحو تعرف وجه الغموض الذي سنشير إليه في كلمات بعض الاعلام: ان الكلام فيما يرتبط بالنيابة..

تارة: يوقع في معنى النيابة وبيان حقيقة كون الشخص نائبا عن الآخر. فهل النيابة تنزيل الشخص النائب نفسه منزلة المنوب عنه فيكون وجوداً تنزيليا للمنوب عنه؟، او انها تنزيل النائب عمله منزلة عمل المنوب عنه؟. او انها لا ترتبط بالتنزيل، بل هي عبارة عن الاتيان بالعمل بداعي ترتب آثاره الوضعية والتكليفية في حق المنوب عنه كالاتيان بالصلاة بداعي ترتب سقوط الأمر المتعلق بالمنوب عنه أو ترتب حصول الثواب عليه للمنوب عنه أو نحو ذلك؟. ولا يخفى ان تحقيق معنى النيابة واختيار أحد هذه المعاني لا يرتبط بها نحن فيه أصلاً، بل الكلام فيما نحن فيه من كون الأصل صحة النيابة في الفعل الواجب وعدمها جارٍ على جميع هذه التقارير في معنى النيابة، فلا يهمنا فعلا تحقيق ذلك فله محل آخر.

واخرى: يوقع الكلام في ان ظاهر الدليل المتكفل للأمر بشيء هل تعلق الأمر بالفعل أعم من ان يوجده المكلف مباشرة وتسبيبا او لا؟. وقبل ايضاح ذلك نشير الى شيء وهو ان الافعال التسبيبية الصادرة من غير المسبب على نحوين:

نحو ينسب الى المسبب، كما ينسب الى الفاعل على حد سواء كالقتل، فانه لو سبب شخص ان يقتل آخر شخصا، فانه يقال عرفا أنه قتل ذلك الشخص كما يقال ذلك لمن باشر القتل. ومثل هذا على قسمين: الاول: ما يكون له ظهور ـ ولو بواسطة القرينة العامة ـ في ارادة الفعل التسبيبي كالبناء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والخياطة ونحوهما، فان اطلاقهما ظاهر في ارادة التسبيب لا المباشرة. والآخر: ما لا ظهور له في ذلك كالقتل فانه لا ينصرف الى القتل التسبيبي.

ونحـو لا ينسب الى المسبب مهما ضعفت ارادة الفاعل وقويت ارادة المسبب كالاكل والمشي، فانه لو سبب زيد ان يمشي عمرو او ياكل بنحو اكيد وشديد بحيث كان عمرو مسلوب الارادة تقريبا، فلا يقال عن زيد انه مشى او اكل، بل ينسب الفعل الى الفاعل فقط.

فالافعـال التسبيبة على نحوين: ما ينسب الى المسبب كما ينسب الى المباشر. وما لا ينسب الى المسبب وهذا امر عرفي واضح. ولولا خوف حصول التطويل لأشرنا الى ضابط كل نحو من الافعال.

وعلى كل فكل فعل يمكن ان يكلف به الشخص بنحو المباشرة وعلى ان يأتى به بنفسه، ويمكن ان يكلف به أعم من المباشرة واالتسبيب بان يكلف بايجاد هذا الأمر في الخارج سواء بنفسه او بتسبيبه لحصوله من الغير. فان امكان صدور الفعـل من الغير بتسبيبه بحيث يكون لتسبيبه جهة دخل في حصول الفعل ولولاه لما حصل، يصحح تعلق الحكم بفعل الغير بلحاظ هذا المعنى.

فيقع الكلام في ان مقتضى الدليل الاولي هل هو تعلق الحكم بالفعل المباشريّ او الأعم منه ومن الفعل التسبيبي؟. ويظهر مما ذكرنا ان ثبوت سقوط التكليف بالفعل التسبيبي الصادر من الغير مرجعه الى كون الواجب أمراً تخييرياً مردداً بين فعل الشخص مباشرة والفعل تسبيباً، فيصير المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لان الفعـل التسبيبي اذا كان محصلا للغرض فلا وجه لتعيين الفعل المباشري على المكلف.

ولكن المحقق النائيني (قدس سره) نفى ذلك بوجهين:

الاول: ان الاستنابة اذا كانت طرفا للوجوب التخييري كان مقتضى ذلك سقوط الوجوب بمجرد الاستنابة، وهو باطل جزماً لعدم فراغ ذمة الولي

بمجرد الإ ستنابة قطعا.

الثاني: ان الإجماع قام على جواز التبرع في كل ما تدخله النيابة، ولا معنى لكون فعل الغير من اطراف الوجوب التخييري[1].

ويرد على الاول: ان طرق التخيير ليس هو الاستنابة، بل فعل الغير الصادر بتسبيب المكلف، فلا يسقط التكليف بمجرد الاستنابة.

ويرد على الثاني: ان فعل الغير تبرعاً اذا كان مسقطا يكون من مصاديق سقوط الواجب بغيره، وهو ليس ممتنعا، بل قد التزم بسقوط وجوب الصلاة على الميت بفعل الصبي المميز. وذلك لا ينافي كون الفعل التسبيبي طرفا للوجوب التخييري.

ثم لا يخفى عليك ان محل الكلام في دوران الأمر بين المباشرة او الاعم منها ومن التسبيب انما هو في غير القسم الاول من اقسام الافعال التي اشرنا إليها مثل البناء، لان هذا القسم عرفت ان الظهور الاولي فيه ما يعم الفعل التسبيبي فلا شك فيه كما لا يتاتى في القسم الثالث اذ اضيفت المادة الى المكلف مثل: «كل» و:«قم» لان فعل الغير لا يسند بحال الى المكلف فلا معنى للتخيير فيه اذا كان المطلوب أكل وقيام المكلف نفسه وانما يقع البحث في هذا القسم اذا لم يتعلق التكليف بالمادة المضافة الى المكلف، بل توجه التكليف الى الشخص بايجاد المادة بلا إضافتها إليه، كما لو قال المولى:« اريد منك ايجاد أكل هذا الطعام»، فانه كما يتحقق بالايجاد المباشري يتحقق بالايجاد التسبيبي كما يقع في القسم الثاني وهو ما ينسب الى المكلف مع التسبيب لكن لا ظهور له أولياً في الأعم منه كالقتل. فمحل الشك هذان القسمان وقد عرفت رجوع الشك الى دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٨ ـ الطبعة الاولى.

ولا يخفى ان صحـة التسبيب واسقاطه الأمر ولو دل الدليل عليها لا يقتضي سقوط الأمر بفعل الغير تبرعا وبدون تسبيب، بدعوى ان صحة السبب تكشف عن ان المصلحة تتحقق بمجرد حصول الفعل في الخارج من أي شخص كان.

وذلك لا مكان ان لا تتقوم المصلحة بنفس الفعل وذاته بل بالفعل المستند وجـوده الى هذا الشخص بنحو استناد، اما بالمباشرة او بالتسبيب. فاذا دل الدليل على إجزاء فعل الغير عن تسبيب فلا يلازم اجزاء فعل الغير لا عن تسبيب، بل تبرعا لعدم استناده الى المكلف، وامكان تقوم المصلحة بجهة استناد وجود الفعل إليه.

كما انه لا ملازمة بين صحة التسبيب وبين صحة النيابة في الفعل، فاذا دل الدليل على إجزاء التسبيب فلا دلالة له على اجزاء الاستنابة،وذلك لان جواز التسبيب يقتضي إجزاء فعل الغير وسقوط الأمر به اذا وقع عن تسبيب إليه، ومن الظاهر ان الغير لا يقصد بفعله النيابة عن المسبب، بل يأتي بالفعل استقلالا فيسقط الأمر بمجرد ذلك. ومن المعلوم انه لا يكفي في باب النيابة مجرد اتيان الغـير بالفعل، بل لابد من انضمام خصوصية قصد النيابة ـ بأي معنى فسرنا النيابة ـ إليه، فاتيان الفعل لا يكفي في سقوط الأمر ـ في باب النيابة ـ، بل يعتبر ان يكون الاتيان به مع القصد الخاص في سقوط الأمر. وعليه فباب النيابة غير باب تعلق الأمر بالفعل أعم من المباشري والتسبيبي.

وانما النيابة عبارة عن الاتيان بالفعل بقصد خاص ، فيقع الكلام في ان مقتضى الاصل الاولي والدليل المتكفل لثبوت الحكم للفعل هل هو عدم سقوطه إلا بفعل الشخص نفسه او يسقط بفعل الغير مع القصد الخاص ؟.

وليعلم انه اذا دل الدليل على صحة الاستنابة فلا ملازمة بينها وبين صحة مطلق النيابة، فلا يدل على سقوط الأمر بفعل الغير بقصد النيابة تبرعاً وبدون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تسبيب، وذلك لجواز ان يكون الغرض الحاصل بهذا الفعل لا يتقوم بذات الفعل مع القصـد الخاص، بل انما يحصل بالفعل الخاص المستند الى المكلف بنحو استناد كالتسبيب، فدلالة الدليل على صحة الإستنابة لا تلازم دلالته على صحة النيابة مطلقا ولو تبرعا لامكان دخل جهة التسبيب في تحقق المصلحة وحصول الغرض، فيكون الغرض حاصلا بفعل الشخص او بفعل الغير الخاص عن تسبيب اليه دون غير ذلك.

ومن هنا يعلم ان باب النيابة يرجع الى ان الغرض من الأمر يتحقق بالفعل الصادر عن الغير بقصد النيابة، إما مطلقا ولو لم يكن عن تسبيب لو دل الدليل على صحة النيابة بقول مطلق. او في خصوص ما اذا كان عن تسبيب لو دل الدليل على صحة الإستنابة فقط. ولكن النيابة في كلا الموردين لا يمكن ارجاعها الى الوجوب التخييري.

اما المورد الاول: وهو ما كان الغرض يحصل بالفعل الصادر من الغير بقصد النيابة ولو لم يكن عن تسبيب، فلان فعل الغير بهذه الخصوصية اذا كان وافيا بالملاك ومحصلاً للغرض على نحو فعل الشخص نفسه وبحده بحيث لم يختلفا في شيء من ذلك كي يتحقق ملاك الوجوب التخييري بينه وبين فعل الشخص عن إستنـابة، لزم ان يتوجه الأمر لذلك الغير بالفعل بالقصد الخاص لكونه محصلا للغرض ووافيا بالملاك، فلا وجه لعدم تعلق الأمر به أيضاً كما تعلق بنفس الشخص. ومن البديهي ان الأمر لا يتعلق بالغير بالاتيان بالفعل النيابي وهو مما يكشف عن ان الفعل النيابي وان كان محصلاً للغرض ومسقطا للأمر لكنه بنحو لا يستلزم تعلق الأمر به وقاصر عن جعله أهلاً للأمر، اما لوجود المانع او لقصور المقتضي نفسـه. وعليه فكونه مسقطا للأمر ومحصلا للغرض لا يستلزم أهليته لتعلق الأمر، وعليه فقيام الدليل على النيابة مطلقاً لا تكشف عن كون الإستنابة أحد طرفي الوجوب التخييري وتعلق الأمر التخييري بالفعل والإستنابة، بل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

غاية ما يدل عليه الدليل كفاية الإستنابة في حصول الغرض وسقوط الأمر ولا ملازمة بين ذلك وبين علّية الغرض الحاصل، للأمر التخييري بها. وعليه فارجاع النيابة الى الوجوب التخييري لا وجه له ولا دليل عليه.

واما المورد الثاني: وهو ما اذا دل الدليل على صحة الإستنابة فقط لا مطلق النيابة، فلانه وان لم يستكشف كون الغرض بنحو غير مؤهل لتعلق الأمر، الا ان الالتزام بان فعل الغير التسبيبي متعلقا للأمر التخييري وكونه عِدلاً لفعل الشخص نفسه وفي عرضه ينافي قصد النيابة فيه. لان النيابة كما عرفت عبارة عن تنزيل النائب نفسه او عمله منزلة نفس المنوب عنه او عمله. او عبارة عن الاتيان بالفعل بداعي ترتب آثاره في حق المنوب عنه، ولا يخفى ان قصد هذه المعاني يتوقف على ان يكون الأمر متعلقا بخصوص فعل الشخص كي ينزل عمل آخر منزلته او شخص آخر منزلة المكلف او الاتيان بعمل بداعي ترتب آثاره في حق غير الفاعل وهو المنوب عنه، اما اذا كان الأمر متعلقا بنفس الفعل النيابي، فلا معنى للاتيان به بهذه القصود لان فعل المنوب عنه مأخوذ في موضوع الفعل النيابي الذي يستلزم كونه واجبا ومتعلقا للأمر في حال النيابة، بحيث يكون الداعي للنيابة إسقاط الأمر المتعلق به، فيمتنع ان يكون الفعل النيابي عدلاً له-وفي عرضه، اذ معنى ذلك انه لو جيء بالفعل النيابي كان فعل المنوب عنه غير واجب أصلا وهو خلف الفرض.

وبالجملة: النيابة في طول تعلق الأمر بفعل المنوب عنه، فيمتنع ان تؤخذ عِدلاً له وفي عرضه كما هو شان الواجب التخييري.

والمتحصل: انه لا يمكن ارجاع الاستنابة ـ والمقصود منها عمل الغير الخاص التسبيبي ـ الى الواجب التخييري في كلا الموردين، بل الدليل الدال على صحة النيابة او الإستنابة انما يدل على ترتب الغرض على عمل الغير النيابي مطلقا او مع التسبيب إليه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعليه، فمع الشك في صحة النيابة او الإستنابة لا يرجع ذلك إلى الشك في التعيين والتخيير، بل يرجع ذلك الى ان الغرض الباعث للأمر هل يتحقق بالفعل النيابي مطلقا او عن تسبيب، فيسقط الأمر به او لا يتحقق فلا يسقط الأمر به؟. ومن الواضح ان دليل الحكم لا نظر له إلى هذه الجهة كي تنفى باطلاقه او لا تنفى. ولا يرتبط مدلوله بالمشكوك بالمرة، فالمرجع حينئذ هو الأصل العملي، وهو يقتضي عدم صحة النيابة، لانه يشك بالفعل النيابي في سقوط الأمر لحصول الغرض وعدم سقوطه لعدم حصول غرضه، فلا يجزم بحصول الامتثال بالفعل النيابي، فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم الاتيان بالعمل مباشرة لتحصيل العلم بالامتثال. فلاحظ.

هذا تحقيق الكلام في المقام فيما يرتبط بالنيابة والإستنابة.

وقد نهج المحقق النائيني (قدس سره) في تحقيقه نحواً آخر من البيان لا يخلو عن مؤاخذات. وهي:ـ مضافا الى ما تعرض اليه من ذكر احتمالات النيابة وبناء المسألة عليها، اذ قد عرفت ان تحقيق الكلام في النيابة ومقتضى الاصل فيها لا يختلف فيه الحال على جميع إحتمالات النيابة، فالكلام في معنى النيابة وتحقيقه له مجال آخر غير ما نحن بصدده من تحقيق ما يقتضيه الاصل في النيابة ـ في موارد متعددة من كلامه:

الاول: ما افاده من امتناع ارجاع الاستنابة الى تعلق التكليف بالعمل من المكلف، أعم من المباشرة والتسبيب. بتقريب: ان عمل الغير لا يُعد عملا تسبيبيا للمستنيب مع كون النائب ذا إرادة تامة مستقلة، بل العمل عمل النائب والحال هذه، وليس للمستنيب غير التسبيب وهو غير الواجب، نعم انما يستند عمل الغير الى المسبب فيما اذا لم يكن للمباشرة إرادة أصلا او كانت له ولكن كانت ضعيفة جداً بحيث يُعد العمل عملا للمسبب، كعمل المجانين والصبيان

الذي يكون عن تسبيب المكلف[1].

وتتضح المؤاخذة في هذا التقريب بما عرفت: من ان المناط في استناد العمل الى الشخص المسبب ونسبته إليه ليس عدم توسط ارادة مستقلة من المباشر.

اذ هناك من الافعال ما لا يصح استناده الى المسبب وان لم يكن المباشر بذي ارادة اصلا، او كان ذا إرادة ضعيفة جداً بحيث تلحق بعدم الارادة، كالأكل والمشي ونحوهما من الافعال والاسباب، فانه لو سبب شخص ان يأكل مجنون لا يقال عن المسبب انه أكل كما هو واضح جداً.

كما ان هنـاك من الافعال ما تصح نسبتها الى المسبب كما تنسب الى المباشر، وان كان المباشر ذا إرادة تامة مستقلة، كالاحراق والقتل ونحوهما من المسببات التوليدية.

فالمناط على الاسناد وعدمه ليس على توسط الإرادة وعدمها كما عرفت.

هذا مضافا الى ان استناد وجود الفعل الى تسبيب المسبب بحيث لولا تسبيبه لم يحصل، كافٍ في تعلق التكليف به وان لم ينسب الفعل الى المكلف ولا يُعد من افعاله الإختيارية، فيكلف العبد بايجاد الفعل في الخارج بطريقه سواء كان بنفسة أو باحداث الارادة في نفس الغير المباشر فيأتي به بحيث لولا تسبيبه لم يتحقق، فان التكليف بمثل ذلك معقول لا محذور فيه وان لم يكن الفعل من افعال المكلف.

ويشهد لذلك صحة تعلق النذر بما لا يؤتى به مباشرة عادة، بل بتوسط فعل الغير الإرادي، ووجوب الوفاء به لاستتباعه التكليف، كما لو نذر ان يبني مسجداً، فان البناء لا يباشره المكلف المستنيب مع انه مكلف به.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٧ ـ الطبعة الاولى.

وبالجملة: التكليف لا يتقوم بنسبة الفعل المأمور به الى المكلف، بل يتقوم بتمكن المكلف من تحقيق هذا الفعل خارجا بتسبيبه اما بمال او بغيره، بحيث يستند وجوده خارجاً إليه وان لم ينسب نفس الفعل إليه. فالتكليف بفعل الغير تسبيبا إليه جائز عقلا لتمكن المكلف من تحقيقه.

الثـاني: ما افاده (قدس سره) من عدم كون النيابة عبارة عن ايجاب العمل على المكلف، أعم من بدنه الحقيقي او التنزيلي، بان ينزل النائب بدنه منزلة بدن المنوب عنه، بتقريب: ان التنزيل المدعى مما لا يخطر ببال النائب والمستنيب اصلا[1].

وموضوع المؤاخذة في ذلك هو ما يظهر منه (قدس سره) من الالتزام بامكان التكليف فيه بنحو التخيير على هذا المبنى وتأتيه لولا فساده في نفسه، باعتبار انه أمر على خلاف المرتكز العرفي في باب النيابة.

مع انه يمكن المناقشة فيه، بان التكليف على هذا المبنى يتصور ثبوتا على نحوين:

الاول: ان يكون متعلقاً بالوجود الحقيقي للمكلف وبالوجود التنزيلي له الذي هو الوجود الحقيقي للنائب، فيكون موضوعه كلا الشخصين على نحو الوجوب الكفائي.

ولا يخفى انه بهذا النحو خلاف فرض باب النيابة ورجوعها الى التخيير في الواجب، كما انه لا يلتزم به أحد حتى المحقق النائيني، اذ ليس من يلتزم بان النيابة من باب الواجب الكفائي.

الثاني:ان يكون التكليف متعلقا بالشخص بوجوده الحقيقي، لكن يطلب منه العمل أعم من الصادر عن وجوده الحقيقي او وجوده التنزيلي فيرجع الى

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٨ ـ الطبعة الاولى.

التخيير في الواجب.

ويرد عليه ما اورده (قدس سره) على التصوير الاول للنيابة من: أن فعل النائب الذي هو وجود تنزيلي للمستنيب ليس فعلا اختياريا له كي يتعلق به تكليفه، ومجرد التنزيل والادعاء لا يوجب اختياريته، اذ لا يغير الواقع عما هو عليه فلاحظ.

الثالث: ما اختاره من ان النيابة عبارة عن تنزيل النائب عمله منزلة عمل المنوب عنه، ثم ارجاعها الى الوجوب التخييري.

فانه يرد عليه: بان فعل الغير اذا لم يكن اختياريا للمكلف ـ كما اختاره اولا ـ، فتنزيل الغير عمله منزلة عمل المكلف المستنيب لا يصحح نسبة العمل الى المنوب عنه ولا يوجب كونه عملا اختياريا له بعد فرض كون عمل الغير إرادياً للغير، اذ التنزيل لا يغير الواقع ولا يزيله عما هو عليه.

الرابع: ما ساقه لتحقيق المطلب بعد اختياره لمعنى النيابة بما عرفته من ان العمل الواجب على الولي فيه جهات ثلاثة:

الاولى: الوجوب التعييني من جهة المادة وهو نفس الصلاة مع قطع النظر عن مصدره بمعنى ان المولى يريد اصل وجود الصلاة خارجا ولا تسقط بمجرد الإستنابة.

الثانية: التخيير من جهة المصدر، بمعنى ان الولي مخير بين إصدارها بالمباشرة وبين الاستنابة.

الثالثة: الوجوب المشروط بعدم فعل الغير.

وبعد هذا افاد انه مع الشك في سقوط الواجب بالاستنابة وعدمه، فمرجع الشك الى الشك في الوجوب التخييري من ناحية الإصدار. وهذا ينفى بظهور الخطاب في المباشرة، لان نفس توجه الخطاب الى المكلف من دون تقييد يرفع الشك من هذه الجهة، وادعى ان الظهور من هذه الجهة اقوى من ظهور

الصيغة في التعيين من جهة المادة[1].

والمؤاخذة في هذا الكلام من جهات:

الاولى: سوقه مثال وجوب القضاء على الولي لمورد الاستنابة، فان المثال أجنبي عن مقام الإستنابة، بل يرتبط بمقام المباشرة والتسبيب.

وذلك: لان قد عرفت ان النيابة عبارة عن الاتيان بالفعل الواجب على الغير بقصد خاص،لا الاتيان به مطلقا بدون قصد النيابة كما هو الحال في باب التسبيب، فالاستنابة عبارة عن تسبيب خاص وهو التسبيب للفعل بقصد الخصوصية، لا تسبيب مطلق الذي يكفي فيه الاتيان بمجرد الفعل الواجب على المسبب.

والـذي يجب على الولي هو الاتيان بالصلاة بقصد النيابة عن الميت، فالواجب عليه هو الفعل النيابي، فاذا جاء غير الولي بالصلاة عن الميت بدلا عن الولي بتسبيب الولي فانما ياتي بنفس ما وجب على الولي ـ أعني الفعل النيابي ـ بلا ان يقصد فيه النيابة عن الولي، فهو في الحقيقة نائب عن الميت، غاية الأمر انه قام بالفعل الواجب على الولي، فاتيان الغير بالصلاة عن الميت بدلا عن الولي ليس من باب النيابة عن الولي لعدم اعتبار قصد خصوصية النيابة عن الولي في الفعل، بل من باب التسبيب بلحاظ ان الواجب على الولي الفعل النيابي أعم من المباشري والتسبيبي. وعليه فالشك في إجزاء اتيان الغير به عن تسبيب لا يرجع الى الشك في صحة الاستنابة فيه وان الواجب هل هو خصوص الاتيان به مباشرة او انه مخير بين المباشرة والاستنابة؟. بل يرجع الى الشك في صحةالتسبيب وان الواجب هل هو خصوص الفعل المباشري او انه الأعم منه ومن الفعل التسبيبي؟. والدليل الدال على صحة اتيان غير الولي لا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٨ ـ الطبعة الاولى.

يدل على التخيير بين المباشرة والاستنابة، بل يدل على التخيير بين المباشرة والتسبيب.

والخلاصة انه ليس المثال من أمثلة موارد الشك في الإستنابة، بل من أمثلة موارد الشك في التسبيب، اذ لا يعتبر في فعل الغير اكثر من الواجب على المسبب المكلف به. نعم لابد على الغير من قصد النيابة عن الميت، لكنه باعتبار كونها دخيلة فيما يجب على الولي فايراد المثال للشك في الإستنابة غير سديد، ولعل منشأ الاشتباه هو اعتبار قصد النيابة في فعل النائب والغفلة عن انه معتبر في فعل الولي نفسه ايضاً.

الثانية: ما ذكره من اشتمال التكليف النيابي على التخيير من جهة الاصدار، وان المطلوب هو المادة سواء كانت منه مباشرة او من غيره بنحو الاستنابة.

فانه يرد عليه: ان التكليف اما ان يتعلق بكلا الشخصين، بمعنى ان يكون كل من المستنيب والنائب موضوعا للتكليف. او انه يتعلق بخصوص المستنيب لكنه مخير شرعا بين الاتيان به بنفسه او بالاستنابة.

فالفرض الاول يرجع الى الوجوب الكفائي، وهو مضافا الى عدم تناسبه، معّ التعبير بالتخيير مما لا يلتزم به احد في باب النيابة، اذ لا يلتزم بان الفعل يجب كفاية على النائب بالاستنابة. نعم هو يجب عليه بالوجوب الاستئجاري وهو غير الوجوب الكفائي.

والفرض الثاني يتنافى مع ما تقدم منه من ان فعل الغير الإرادي غير قابل لتعلق التكليف به لعدم كونه فعل الشخص، فلا معنى ـ بناء على هذا ـ من توجه التكليف إليه بالإصدار، اما بالاصدار مباشرة او بالاصدار من الغير عن تسبيب واستنابة.

الثالثة: ما أفاده من ظهور اعتبار المباشرة من نفس توجه الخطاب الى

المكلف.

فانه غير سديد، وذلك لان توجه الخطاب الى المكلف أمر يشترك فيه الوجوب التعييني والتخييري، فان الخطاب في كل منهما متوجه الى المكلف خاصة والتكليف متعلق به بخصوصه، إلا أنه تارة: يكون محركا نحو امر واحد معين. واخرى: نحو امرين على سبيل التخيير، فنفس توجه الخطاب إليه ـ على هذا ـ لا يدل على تعيين الفعل عليه مباشرة ونفي التخيير بعد فرض ان كلا الفعلين يسندان إليه وانه يمكن ان يكون مخيراً بين الاصدار بنفسه والاصدار بالواسطة، لان الخطاب في الواجب التخييري متوجه الى المكلف أيضاً. فغاية ما يظهر فيه توجيه الخطاب هو تعيين التكليف عليه ولزوم اتيانه بالفعل واما اتيانه بنحو المباشرة او بنحوها ونحو التسبيب، فهو خارج عن ظهور الخطاب. نعم توجيه الخطاب إليه ينافي الوجوب الكفائي لعدم توجه الخطاب الى احدهما خاصة فيه، لكنه غير الفرض وليس بمفروض في المقام.

وبالجملة: فدعوى ظهور توجيه الخطاب في تعيين المباشرة غير وجيهة.

ودعوى: ظهور ذلك عرفا كما يشهد بذلك ملاحظة موارد استعمال الجملة الخبرية، فاذا قيل: «صَام زيد أو صلّى». فانه لا اشكال في ظهورها في صدور الفعل منه مباشرة وبنفسه، فكذلك الجملة الانشائية، فاذا قيل: «صم او صلِّ» كانت ظاهرة في طلب الصيام او الصلاة منه بنفسه. فليس ما ذكر جزافاً، بل له شاهد عرفي لا ينكر.

مندفعة: بما تقدم من بيان اختلاف الافعال وأنها على اقسام، فالاستشهاد على ظهور اسناد الفعل في إرادة المباشرة ببعض الامثلة على حكم مطلق الافعال في غير محله، فان الامثلة المسوقة من قبيل ما لا ينسب الى الشخص المسبِب بالمرة مثل الاكل، وهي لا تكون قرينة على غيرها مما عرفت نسبتها الى المسبِب كالقتل، بل عرفت ظهور بعضها في ارادة الفعل التسبيبي كالبناء. هذا

مع ما تقدم من ان الافعال التي لا تنسب الى المسبب داخلة في محل الكلام اذا تعلق الأمر بوجود الطبيعة من دون إضافة الى المكلف، كما لو قال: «يجب عليك ايجـاد الصلاة او الاكل». فانه كما يصدق على الايجاد المباشري يصدق على الايجاد التسبيبي.

وبالجملة: الامثلة المسوقة أمثلة لما هو خارج عن موضوع البحث فلا تصلح شاهداً عليه. فلاحظ.

وتنـدفـع ايضـاً: بوجود الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية الطلبية باشتمال الجملة الخبريه على خصوصية تستدعي الظهور المذكور. وذلك لان هيئة الفعل الماضي او المضارع تدل على النسبة الصدورية والربط الخاص الصدوري بين الفـاعل والفعل، وهذا الربط يلازم صدور الفعل منه نظير هيئة الإضافة مثل:«صوم زيد»، فان الإضافة تدل عى ربط خاص ونسبة مخصوصة تلازم صدور الفعل من الفاعل. وليس كذلك الجملة الإنشائية الطلبية، اذ غاية ما تدل عليه هي النسبـة الطلبية بين الآمِر والمأمور به والمأمور الملازمة للبعث نحو الفعل والتحريك نحوه. اما نسبة الفعل الى المأمور الفاعل فلا تتكفله هيئة الطلب، فلا دلالة لها إلا على توجه الخطاب للمكلف لانه طرف النسبة، اما كيفية الفعل والاصدار فهو أجنبي عن مفاد الكلام. فالفرق بين الموردين واضح.

وعليه، فالدعوى بظهور خطاب الأمر في إرادة الفعل المباشري غير خالية عن الخدشة.

ويقع الكلام بعد ذلك في موضوعه، وهو ان مقتضى الاصل في الواجبات هل يقتضي المباشرة او انه لا يقتضيها فيسقط بفعل الغير عن تسبيب، او لا عن تسبيب بل عن تبرع من الغير؟، بلا نظر الى النيابة، بل الكلام في مسقطية اتيان الغير بنفس الفعل الواجب كأداء الدين وغسل الثوب ونحوه.

والبحث في مقامين:

المقام الاول: في مقتضى الأصل اللفظي.

فنقول: انه ان تصورنا امكان تعلق الحكم بفعل الغير التسبيبي بحيث يمكن التخيير شرعاً بينه وبين الفعل المباشري، بالتقريب الذي قدمناه من استناد الوجود الى المسبب وان لم ينسب اليه الفعل، كان الشك في اعتبار المباشرة او عدم اعتبارها من الشك في التعيين والتخيير، لانه يشك في تعلق التكليف بخصوص الفعل المباشري او به وبالفعل التسبيبي بنحو التخيير بينهما، وقد تقرر في محله ـ كما سيأتي انشاء الله تعالى ـ انه مع دوران الأمر بين التعيين والتخيير فالإطلاق يقتضي التعيين ونفي التخيير، ولا كلام فيه.

وان لم نلتزم بامكان التخيير بين فعل الشخص وفعل الغير التسبيبي، كما لا يلتزم بامكانه بينه وبين فعل الغير التبرعي فمرجع سقوط الوجوب عن الشخص بفعل الغير ـ على تقدير قيام الدليل عليه ـ ليس هو أخذه بنحو الواجب التخييري وكونه عدلا للوجوب، بل الى انه محقق لملاك الحكم ومحصل لغرضه فيسقط الأمر لحصول غرضه وتبعية وجوده للغرض كما لا يخفى. وعليه فمع اتيان الغير بالفعل يشك في سقوط التكليف بفعل الغير وارتفاعه، ومقتضى اطلاق الدليل، ثبوت التكليف مطلقا حتى في حال اتيان الغير بالفعل، فالاطلاق يقتضي المباشرة. وعدم كفاية التسبيب او التبرع من الغير.

والمقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

اما في المورد الاول ـ أعني ما كان الشك فيه من الشك في التعيين والتخيير ـ: فحيث انه من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فهو يتبع ما يختار في تلك المسألة من اصالة البرائة او الاحتياط. والذي ثبت بالتحقيق هو اختيار الاحتياط الذي يقضي بالتعيين وعدم كفاية الفعل الآخر المشكوك.

وعلى كل، فالجزم به هنا تابع لما يجزم به في تلك المسألة، فان المورد من مصاديقها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما المورد الثاني: فهل يتبع في الأصل مسألة التعيين والتخيير، او انه مجرى البراءة ولو كانت تلك المسألة مجرى الاحتياط؟ او يجرى فيه الاحتياط ولو كانت تلك المسألة مجرى البراءة؟. احتمالات ثلاثة. وتحقيق الكلام يقتضي بيان الفرق الموضوعي بين المسألتين ليتضح مقدار ارتباط احداهما بالاخرى وعدم ارتباطهما.

فنقول: ان عمدة ما قيل في حقيقة الوجوب التخييري وجوه ثلاثة:

الاول: ان يكون وجوب كل من الفعلين مشروطا بعدم الاتيان بالآخر، بحيث يكشف الاتيان باحدهما عن عدم وجوب الآخر واقعا ومن اول الأمر.

الثاني: ان يكون متعلق الوجوب عنوان: «احدهما»، وهو جامع انتزاعي ينطبق على كل من الفعلين.

الثالث: ان يكون كل منهما متعلقاً لوجوب خاص ومرتبة خاصة من الإرادة وسط بين الوجوب التعييني الذي لا يجوز ترك متعلقه ولو الى بدل، والاستحباب الذي يجوز ترك متعلقه مطلقا ولو لا الى بدل.

تقتضي هذه المرتبة عدم جواز الترك إلا الى بدل، فهو يختلف عن الوجوب التعييني سنخا وهكذا عن الاستحباب.

وهذا اختيار صاحب الكفاية[1]. الذي اورد عليه: بانه خروج عن محل الكلام في الوجوب التخييري[2]، اذ المقصود تعيين ذلك السنخ وتلك المرتبة، وقد بينا في محله عدم تمامية الايراد. وسيأتي انشاء الله تعالى في محله.

ولا يخفى ان ما نحن فيه يختلف موضوعاً عن الوجوب التخييري بكل معانيه المتصورة الثلاثة، اذ ليس متعلق الوجوب فيه هو عنوان احدهما والجامع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٤ ـ الطبعة الاولى.

الانتزاعي، بل متعلقه نفس الفعل بعنوانه الخاص.

كما انه ليس الفعل متعلقاً لسنخ وجوب لا يمنع من الترك الى بدل، اذ لا عدل له ولا بدل كما هو الفرض. وسيجيء تحقيق ذلك انشاء الله تعالى .

كما ان وجوبه ليس مشروطا بعدم فعل الآخر فانه وان امكن تصور ذلك ثبوتا بان يكون وجوب الفعل على الشخص مشروطا بعدم فعل الغير له بحيث لو فعله الغير كشف عن عدم تعلق الوجوب بالشخص اصلاً ومن اول الأمر، لكنه مجرد تصور وخلاف الفرض ، فان المفروض كون فعل الغير له شأنية اسقاط التكليف عن الشخص لا بيان عدم وجوده، فلابد من فرض ثبوت التكليف على الشخص ثم يسقط بفعل الغير.

كما انه لا يلتزم بذلك احد في مورد الثابت، فلا يلتزم أحد بان قيام شخص بوفاء دين الآخر كاشف عن عدم توجه التكليف للآخر في الواقع، اذ من البديهي تعلق التكليف به قبل وفاء الغير كما لا يخفى، وعليه فالالتزام بالبرائة في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير على المسالك الثلاثة..

بتقريبها على المسلك الاول بانه مع الاتيان بالفعل الآخر يشك في اصل ثبوت الوجوب، فهو شك في التكليف وهو مجرى البرائة.

وبتقريبها على المسلك الثاني بان التكليف متعلق بالجامع والخصوصية مشكوكة، فهو القدر المتيقن وان نوقش فيه بأن تعلق التكليف بالجامع غير متيقن والتردد في تعلق الأمر بهذه الخصوصية او بالجامع فلا تجري البرائة.

وبتقريبها على المسلك الثالث بان البرائة كما تجري في مورد الشك في زيادة التكليف تجري أيضاً في مورد الشك في كيفيته ونحوه. وعلى كل فالالتزام بالبرائة هناك لا يستلزم الالتزام بالبرائة هنا، لاختلاف الموردين موضوعا، ولعدم جريان كل تقريب من هذه التقريبات هنا كما لا يخفى. فيرجع الشك ههنا الى الشك في سقوط التكليف بفعل الغير وارتفاعه به وهو مجرى الاستصحاب او

الاشتغـال لا الـبراءة، اذ ليس الشك في اصل التكليف ، وبهذا التزم المحقق النائيني[١]. وبعكسه تماما التزم المحقق العراقي فذهب الى كون المورد مجرى البراءة وان التزم بالاحتياط في مورد الشك في التعيين والتخيير. وذلك ببيان: ان منشأ القول بالاحتياط في مقام دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو وجود العلم الاجمالي باشتغال ذمة المكلف اما بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ـ مثلاً ـ مطلقا ولو مع صلاة الجمعة، واما بوجوب الجمعة في حال ترك الظهر، ونتيجة هذا العلم هو الاحتياط بفعل ما يحصل به الفراغ اليقيني وهو صلاة الظهر. وهذا العلم الاجمالي غير موجود فيما نحن فيه، لانه يعلم تفصيلا بانه مخاطب بهذا الفعل لعدم كون الفعل الآخر ـ أعني فعل الغير ـ عدلا له، لانه ليس مقدورا له. وحيث انه يعلم بانه مخاطب بالفعل في حال ترك الغير له ويشك في وجوبه عليه في حال اتيان الغير به فله ان يجري البراءة في حال اتيان الغير به ولا يلزمه الاتيان بالفعل لإصالة البراءة من وجوبه عليه[٢].

ويقع الكلام معه في نقطتين:

احداهما: في تقريبه جريان الاحتياط في مسألة الشك في التعيين والتخيير بوجود العلم الاجمالي، فانه غير وجيه، وذلك: لان طرف العلم الاجمالي ليس هو اصل وجوب صلاة الظهر للعلم التفصيلي بوجوبها اما تخييراً او تعيينا، وانما طرفه هو اطلاق وجوب صلاة الظهر كما بيّنه (قدس سره) وشموله لصورة الاتيان بصلاة الجمعة، فانه يعلم اجمالا اما بوجوب صلاة الظهر مطلقا او وجوب صلاة الجمعة عند ترك الظهر، فطرفا العلم الاجمالي في الحقيقة هما وجوب الجمعة عند ترك الظهر ووجوب الظهر عند الاتيان بالجمعة، وهذا العلم الاجمالي غير مجدٍ

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الأفكار ١ / ٢٤٨ ـ الطبعة الاولى.

في الالتزام بصلاة الظهر، وذلك لانه اما ان يلاحظ فيه ظرف فعلية المعلوم وهو حال الاتيان بصلاة الجمعة او يلاحظ فيه ظرفه بمعنى انه يلحظ قبل الاتيان باحدى الصلاتين، فالمكلف يعلم فعلا بوجوب الجمعة او الظهر على تقدير الاتيان بالجمعة، فان لوحظ فيه ظرف فعلية المعلوم ـ أعني ظرف الإتيان بالجمعة بحيث يكون الظهر فعلي الوجوب ـ لو كان الوجوب تعيينياً ـ لا تقديري الوجوب، كما كان قبل الاتيان به ـ ان لوحظ في هذا الظرف ـ فهو غير منجز لان احد اطرافه خرج عن محل الابتلاء للاتيان به، فلا يكون العلم الاجمالي الحاصل بعد الاتيان بصلاة الجمعة بوجوبها او وجوب الظهر منجزاً، لان احد طرفيه لا بعث نحوه ولا تكليف فعليا بالنسبة إليه. وان لوحظ فيه ظرفه وقبل الاتيان بصلاة الجمعة، فهو ايضاً غير منجز، لان تنجيز العلم الاجمالي انما يتكلم فيه ويحقق في المورد الذي يمكن ان تكون له مخالفة قطعية، اما الذي ليس له مخالفة قطعية فلا يكون منجزاً، والعلم الاجمالي المذكور لا مخالفة قطعية فيه، لانه ان جاء بصلاة الجمعة فترك الظهر يكون مخالفة إحتمالية لانه قد جاء بأحد طرفي العلم الاجمالي، وان لم يأتِ بصلاة الجمعة يكون قد خالف أحد الطرفين وهو وجوب صلاة الجمعة، اما الطرف الآخر فلا مخالفة فيه فعلا وهو وجوب صلاة الظهر لانه معلق على الاتيان بصلاة الجمعة، والمفروض انه لم يأت بها.

وبالجملة: حيث ان التكليف في أحد الطرفين معلق على الاتيان بالطرف الآخر فلا تمكن فيه المخالفة القطعية اصلا، لانه اما ان يأت بالطرف المعلق عليه الطرف الآخر او لا ؟ فان جاء به فقد وافق احد الطرفين وان لم يأت لم يكن الطرف الآخر فعليا كي يخالف. فما ذكره من العلم الاجمالي وان كان شكلاً لا بأس به لكنه مخدوش عند التدبر.

ثانيهـا: ما ذكره من جريان البرائة فيما نحن فيه لرجوع الشك الى الشك في التكليف، وقد عرفت الخدشة فيه، فانه مع اتيان الغير بالفعل وان شك

في تعلق التكليف، لكنه شك في ارتفاع التكليف لا شك في اصل ثبوت التكليف من اول الأمر، لان وظيفة فعل الغير اسقاط التكليف لا نفيه من اول الأمر واقعـا، والشـك في ارتفاع التكليف يكون مجرى الاستصحاب الموجب للزوم المباشرة كما لا يخفى فتدبر.

المقـام الثاني: في أن الاصل هل يقتضي عدم سقرط الواجب بما لا يكون عن إرادة واختيار او لا؟. وقد قرب وجه اعتبار كون الفعل عن ارادة واختيار تارة: بان مادة الافعال منصرفة الى الفعل الإرادي، فاذا قيل: «الأكل» انصرف الى الآكل الاختياري. وأخرى: بان هيئة الافعال منصرفة الى ذلك، ولا يخفى فساد الوجهين، فان المادة موضوعة إلى نفس الطبيعة المهملة غير الملحوظ فيها أي قيد. ولذا نرى صدق الفعل على غير الارادي فيقال: «فعل كذا» وان صدر منه بلا ارادة، فدعوى الانصراف جزافية.

كما ان الهيئة موضوعة للربط والنسبة الخاصة القائمة بين المادة والطرف الآخر لا غير بلا تقييد ولا انصراف الى خصوص ما كانت المادة إختيارية.

وبالجملة: فدعوى الانصراف في المادة او الهيئة بلا وجه.

والمهم في تقريب اعتبار صدور الفعل عن ارادة وجهان افادهما المحقق النائيني:

الاول: ان الغرض من الأمر إنما هو جعل الداعي للمكلف الى الفعل والمحرك له نحو الفعل، ولا يخفى ان هذا انما يتصور في الافعال الارادية التي تصدر عن اختيار، دون الافعال غير الإرادية إذ لا معنى لجعل الداعي اليها، فوظيفة الأمر تقضي بتعلقه بالفعل الارادي دون غيره.

الثاني: ما دل على اعتبار الارادة والقدرة على متعلق التكليف في صحة التكليف وتوجهه، فلا يتعلق التكليف بالفعل غير الاختياري بحكم العقل.

فهذان الوجهان يقضيان بان الاصل الاولي هو اعتبار صدور الفعل عن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اختيار في سقوط التكليف، لانه هو متعلق التكليف دون غيره، فاسقاط غيره يحتاج الى دليل خاص [١].

ولا يخفى ان الايراد على الوجهين: بان حقيقة الأمر ليس جعل الداعي والمحرك وانما هو جعل الفعل في عهدة المكلف فيكون نظير اشتغال الذمة فلا مانـع من تعلقه بغير الإختياري من الافعال، اذ لا يمتنع اشتغال الذمة بغير الاختياري وغير المقدور.

وبعدم اعتبار الاختيارية والقدرة في صحة التكليف[٢].

غير وجيه لانه ايراد مبنائي.

فاللازم تحقيق صحة ما افاده بعد الجري على مبناه من كون الأمر بداعي جعل الداعي، واعتبار القدرة في متعلق الأمر في صحة التكليف.

وقد اورد عليه بعد الجري على ما ذكره بما قرره في مبحث التزاحم[٣] من: انه يمكن الالتزام بصحة الواجب المهم مع عدم الالتزام بالأمر به بنحو الترتب، وذلك باعتبار إحتوائه على ملاك الحكم، وان لم يتعلق به الأمر والحكم بواسطة المزاحمة لما هو الأهم. وبيّن انه يمكن التوصل لمعرفة وجود الملاك مع عدم الأمر بالتمسك باطلاق المادة، فانها باطلاقها من هذه الناحية تقتضي ثبوت الملاك ولو مع انتفـاء الأمر بالمزاحمة ـ وتحقيق ذلك وتوضيحه وبيان صحة ما اورد عليه وسقمه في محله انشاء الله تعالى والمقصود الاشارة ـ.

وجه الايراد هو: ان يقال بانه وان حكم العقل باعتبار القدرة في الواجب ونفى الأمر عن غير المقدور، إلا انه يمكن التمسك باطلاق المادة في اثبات وجود الملاك في غير الاختياري وان لم يتعلق به الحكم، فان الاطلاق المذكور في جهة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠١ ـ في التعليقة ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١/ ٢٦٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا تنافي التقييد لانه في جهة اخرى، فان الاطلاق من ناحية الملاك والتقييد في ناحية الأمر، ولا منافاة ـ كما قرره بنفسه (قدس سره) ـ، واذا ثبت بالاطلاق ثبوت الملاك في غير الاختياري كان الاتيان به مسقطا للتكليف وان لم يكن متعلقا للحكم، لتحصيله الملاك ومع حصول الغرض يسقط الأمر.

وعليه، فمقتضى اطلاق المادة سقوط الوجوب بغير الاختياري والارادي[1].

والتحقيق: انـه ذكر في فرض المزاحمة وانتفاء الحكم لاستكشاف بقاء الملاك ووجوده طريقان:

احدهما: ما عرفت من اطلاق المادة.

ثانيها: التمسك بالدلالة الالتزامية، وذلك ببيان ان دليل الحكم يتكفل بالـدلالة المطابقية ثبوت الحكم للمتعلق، وبالدلالة الالتزامية ثبوت الملاك في المتعلق ـ لملازمة ثبوت الحكم لثبوت الملاك لانه معلول للملاك ـ فاذا اقتضى دليل نفي الدلالة المطابقية عن الحجية لم يستلزم ذلك نفي الدلالة الالتزامية عنها أيضاً، لانها تابعة للدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجية. فالمزاحمة انما تقضي ارتفـاع الـدلالـة المـطابقة عن حجيتها في ثبوت الحكم فتبقى دلالة الدليل الالتزامية على ثبوت الملاك على حالها من الحجية.

ولا يخفى انه مع الالتزام بصحة التمسك باطلاق المادة، كان الايراد على المحقق النائيني متوجها وتعين الالتزام بنتيجته وهو كون الاصل سقوط الوجوب مع عدم صدور الفعل عن اختيار. ولكننا بينا في محله كما سيأتي انشاء الله تعالى عدم صحة هذه الدعوى.

واما الطريق الثاني فهو كبروياً وجيه لكنه لا يتاتى فيما نحن فيه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وذلك لانه انما يجري فيما كان ارتفاع الحكم بدليل منفصل بحيث لا يتصرف في ظهور الكلام، بل يقتضي نفي حجيته فقط. امافيما اذا كان الدليل متصلا او كالمتصل بحيث اوجب التصرف في ظهور الكلام ورفع أصل الدلالة المطابقية لا خصوص حجيتها، فلا يتاتى ما ذكر لانه بانتفاء الدلالة المطابقية تنتفي الدلالة الالتزامية لتبعيتها لها في الوجود كما لا يخفى.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، وذلك لان حكم العقل باعتبار الاختيارية والقدرة في متعلق التكليف امر ظاهر عرفا لا يحتاج الى نظر، بل هو ارتكازي في النفوس فيكون من قبيل القرينة المتصلة. وعليه فلا يكون ظهور للكلام في الاطلاق من اول الأمر، بل ينعقد للفظ ظهور في خصوص الفعل الاختياري. فلا دلالة التزامية على ثبوت الملاك في غيره لانتفاء الدلالة المطابقية وجودا.

فالذي يتحصل بعد عدم الطريق لاحراز الملاك في الفعل غير الاختياري هو عدم سقوط التكليف بغير الارادي، لانه متعلق بالفعل الاختياري، فمع الشك في سقوطه بما لا يكون عن ارادة واختيار يرجع الى قاعدة الاشتغال او الاستصحاب لو التزم بجريانه هنا لحكومته على قاعدة الاشتغال.

هذا اذا لم يكن اطلاق، والا كان هو المحكم، وهو يقتضي عدم سقوط التكليف بالفعل غيرالارادي، لان مقتضى الاطلاق ثبوت التكليف مطلقا أتى بفعل غير ارادي او لم يؤت فلاحظ.

المقام الثالث: في ان مقتضى الاصل في الوجوب هل هو عدم سقوطه بالفرد المحرم او لا؟.

ومن الكلام في المقام الثاني إتضح الكلام في هذا المقام، فانهما بملاك واحد، وذلك: لانه بعد فرض ان الفرد محرم يمتنع تعلق الوجوب به فلا يكون من افراد الواجب ففرض تحريمه مساوق لفرض عدم فرديته للواجب. وعليه

فيرجـع الشك فيه الى الشك في اسقاط غير الواجب للوجوب،ومعه يتمسك بالاطلاق في اثبات بقائه لو كان وبدونه تجري قاعده الاشتغال او الاستصحاب لو التزم بجريانه في المقام.

ومن هنا يظهر انه لا حاجة الى التفصيل في هذا المقام بين ما اذا كانت نسبة الدليل الدال على التحريم الى دليل الوجوب نسبة الخاص الى العام، او ما اذا كانت نسبتـه نسبـة العمـوم من وجـه ـ كما جاء في تقريرات المحقق النائيني[1] ـ وتحقيق الكلام على كلا التقديرين، وذلك لما عرفت انه بفرض كونه فردا محرما يمتنع تعلق الوجوب به، سواء كانت النسبة بين الدليل العموم المطلق او العموم من وجه. والالتزام بجواز اجتماع الأمر والنهي يرجع في الحقيقة الى الالتزام بان متعلق الأمر غير متعلق النهي، فالمأمور به ليس محرما، بل المحرم غيره فلا يكون من الاتيان بالفرد المحرم للمأمور به. فالتفت. فالكلام في هذا المقام لا يحتاج الى اكثر مما ذكرنا فتدبر.

والـذي يتحصـل من مجموع ما ذكرناه ان الأصل الاولي ـ في بعض المقـامـات ـ والعمـلي يقتضي عدم سقـوط التكليف إلا بالفعـل المبـاشري الاختياري المحلل فاعلم والله ولي التوفيق. هذا تمام الكلام في التعبدي والتوصلي.

* * *

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصل

اطلاق الصيغة وتعيينية الوجوب ونفسيته وعينيته

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) وتابعه غيره: ان اطلاق صيغة الأمر يقتضي ان يكون الوجوب تعيينيا نفسيا عينيا[1].

وهـذا الأمـر قد يكون مثاراً للبحث في ان كلا من التعيينية والنفسية والعينية خصوصية في الوجوب كخصوصية التخيير والغيرية والكفائية وكل من الوجوب التعييني والنفسي والعيني فرد خاص كالوجوب التخييري والغيري والكفائي، فكيف يكون مقتضى الاطلاق ارادة هذه الخصوصية دون تلك وتعيين هذا الفرد دون ذاك ؟ فان كلا منها فرد يقابل الآخر، وليس الوجوب العيني النفسي التعييني هو نفس طبيعة الوجوب بحيث تطرء عليها الغيرية والكفائية كما لا يخفى.

وحل هذا الاشكال واضح: فان التعيينية والنفسية والعينية وان كان كل منها خصوصية طارئة على الوجوب، إلا انها سنخ خصوصية تتلاءم مع نحو من

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انحـاء الاطلاق في الوجوب وتلازمه، فاذا ثبت ذلك الاطلاق ثبت هذا الفرد الخاص بالملازمة، فحيث ان خصوصية العينية تلازم ثبوت الوجوب مطلقا سواء اتى به آخر او لم يات به كان اثبات اطلاق الوجوب في حال اتيان الغير بالمتعلق وعـدم اتيانـه ملازمـا لثبـوت خصوصية العينية وكون الوجوب عينياً،كما ان خصوصية التعيينية ملازمة لاطلاق الوجوب من جهه الاتيان بشيء آخر وعدمه، وخصوصية النفسية ملازمة لاطلاق الوجوب من جهة وجوب شيء آخر وعدمه، فمع التمسك بالاطلاق في احدى هذه الجهات تثبت الخصوصية الملازمة له فلاحظ.

ولابد من التعرض لأمر، وهو: ما قد يورد على صاحب الكفاية من وجود التهافت في كلماته، وذلك ببيان: انه قرب في هذا المقام التمسك باطلاق الصيغة في نفي الغيرية والكفائية والتخيير كما أنه صحح ـ في مبحث الواجب المشروط[1] ـ رجوع القيد الى الهيئة منكراً على الشيخ ما ذهب اليه من عدم إمكانه، لان معنى الهيئة معنى حرفي وهو غير قابل للتقييد[2].

ولكنه ذكر في مبحث مفهوم الشرط عدم امكان التمسك باطلاق هيئة الشرط لاثبات المفهوم وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، لان الهيئة من الحروف غير القابلة للاطلاق والتقييد[3].

فكان هذا الكلام موردا للاشكال النقضي عليه من جلّ من علق على الكفاية او كلهم. ومطالبته بالفرق بين هيئة الأمر وهيئة الشرط[4].

ولكن الذي يبدو بعد التأمل امكان الدفاع عن صاحب الكفاية ونفي ما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٥ ـ ٩٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

(٢) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٥ ـ ٥٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٢٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يدعى ما التهافت في كلامه.

وتوضيح ذلك: ان الاطلاق كما يتقوم بعموم المعنى كذلك يتقوم بتعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الذي يراد افادة اطلاقه. وذلك لان من قوام الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان، وهذه المقدمة تقتضي توجه المتكلم نحو الجهة التي يقصد اطلاقها، وذلك يستلزم تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى.

وعليه، فصاحب الكفاية وان التزم بان الموضوع له الحرف كالموضوع له الاسم في كونه عاما، لكنه التزم في الوقت نفسه بامتياز الاسم عن الحرف بان الاول ملحوظ استقلالا والثاني ملحوظ آلة، وعليه فالمعنى الحرفي لا يمكن التمسك باطلاقه لانه ملحوظ آليا، وقد عرفت استلزام الاطلاق للحاظ الاستقلالي، فمن هنا يظهر الوجه في كلامه في مبحث مفهوم الشرط، وان عدم صحة التمسك باطلاق هيئة الشرط من جهة كون المعنى ملحوظا آليا لا من جهة خصوص المعنى.

واما ما ذكره في مبحث الواجب المشروط، فهو لا يرجع الى التمسك باطلاق الهيئة، بل يرجع الى قابلية معنى الهيئة للتقييد لعمومه.

واما البحث في اعتبار اللحاظ الاستقلالي في التقييد والكلام في قابلية المعنى الحرفي لان يكون مقيداً مع عدم قابليته للاطلاق ـ باعتبار عدم تمامية مقدمات الحكمة ـ فهو موكول إلى محله في مبحث الواجب المشروط ويتضح هناك انشاء الله تعالى.

وعلى كل، فلو كان هناك اشكال في قابليته للتقييد فهو على الجميع، ولا اختصاص له بصاحب الكفاية، لالتزام الكل به. والمهم دفع التهافت في كلام صاحب الكفاية.

واما ما أفاده في هذا المبحث، فالايراد عليه انما يتم لو كان مراده (قدس سره) التمسك باطلاق الهيئة، لانها معنى حرفي لا يلحظ استقلاليا، ولكنه لم يعلم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منه ذلك فيمكن ان يكون نظره الى التمسك باطلاق المادة ـ أعني الواجب ـ، فيكون المراد التمسك باطلاق الواجب وان الواجب هو الفعل مطلقا جاء به شخص آخر أو لا، جيء بشيء آخر أو لا، وجب شيء آخر أو لا. ولا اشكال في التمسك باطلاق المادة لانها ليست من المعاني الحرفية الملحوظة آلة، ويمكن استظهار هذا المعنى من بعض كلماته في مفهوم الشرط فراجع. اما ما ذكره هنا فلا صراحة فيه في كون التمسك باطلاق الهيئة فلاحظ وتدبر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصل

الأمر عقيب الحظر أو توهمـه

قد عرفت ظهور الأمر في الوجوب ـ اما ظهورا وضعيا او اطلاقيا ـ إلا ان تقوم قرينة على خلافه.

وعليه، فهل ورود الأمر بفعل عقيب تحريمه او تخيل تحريمه واحتماله قرينة على عدم ارادة الوجوب وارادة غيره او لا؟. وبتعبير آخر: الكلام في تعيين ما يظهر فيه الأمر الوارد عقيب الحظر او توهمه.

فقيل: انه ظاهر في الوجوب. وقيل: انه ظاهر في الاباحة. وقيل: انه ظاهر في الحكم السابق على التحريم من وجوب او اباحة او غيرهما، ان علق الأمر على زوال علة النهي. وقيل: غير ذلك.

وقد ذهب صاحب الكفاية (رحمه الله) الى إجمالها وعدم ظهورها في شيء مما ادعي إلا بقرينة خاصة[1].

ولكن التحقيق: ان الصيغة ظاهرة في رفع التحريم والترخيص في العمل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وتجويزه لا اكثر، كما يظهر من ملاحظة استعمالات العرف، فليست هي مجملة ليست ظاهرة في شيء اصلا كما ذهب اليه صاحب الكفاية. فتدبر.

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصل

المرة والتكرار

موضوع البحث هو تشخيص دلالة الأمر على المرة او التكرار، بمعنى انه يبحث في ان الأمر هل يدل على طلب الفعل مرة واحدة، او طلبه مكرراً، او لا يدل على شيء منهما؟. والحق هو الاخير لظهور الأمر في طلب ايجاد الطبيعة لا اكثر.

وقد أسهب صاحب الكفاية في هذا البحث بما لا يغني ولا يسمن من جوع لا علميا ولا عملياً[1].

نعم يتعرض بمناسبة البحث المذكور الى جهتين:

إحداهما عملية وهي: البحث عن جواز تبديل الامتثال بفرد آخر غير المأتي به اولاً، وقد أشار اليها صاحب الكفاية في اواخر كلماته لمناسبة، وأوكل تحقيقها الى مبحث الاجزاء.

وسيأتي البحث فيها هناك لعدم ارتباطها بالمبحث المذكور موضوعا.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وثانيتهما علمية وهي: بيان جهة الفرق بين الأمر والنهي المقتضية لاقتضاء النهي التكـرار والدوام دون الأمر حيث يكتفى في امتثاله بالمرة. وقد حققها صاحب الكفاية في اول مبحث النواهي[١]. وتعرض اليها المحقق العراقي (قدس سره) في هذا المبحث، ولعله لخلو المبحث المزبور عن جهة علمية عملية[٢].

وعلى كل فالتعرض الى هذه الجهة في مبحث النواهي أنسب.

ومنه يظهر انه لا طائل في تطويل الكلام في هذا البحث.

* * *

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الآملي الشيخ ميزرا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٥٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصل

الـفور والتـراخي

وموضوع البحث هو معرفة ان الأمر هل يدل على فورية المأمور به، او لا يدل عليها بل يدل على جواز التأخير والتراخي فيه؟. وهذا المبحث كسابقه في وضوحه وخلوه عن جهة علمية. ولكن ينبغي التعرض لجهات ثلاث في كلام الكفاية[1].

الاولى: ما ذكره من عدم دلالة الأمر على التراخي ولا على الفورية ثم ذكره ان مقتضى اطلاق الصيغة هو جواز التراخي.

وهذا الكلام منه لا يخلو من مسامحة.

بيان ذلك: ان البحث تارة: يقع في ان الأمر هل يقتضي لزوم الفورية او لزوم التراخي؟. واخرى: يقع في ان الأمر هل يقتضي لزوم الفورية او لا يقتضي لزومها بل يقتضي جواز التراخي؟. فطرفا الترديد تارة: يكونان هما لزوم الفور ولزوم التراخي. واخرى، يكونان لزوم الفور وعدم لزومه وجواز التراخي. ومن

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الظاهر ان موضوع البحث هو الجهة الثانية لا الاولى، اذ لا وجه لتوهم دلالة الأمر على لزوم التراخي وعدم جواز الفورية. ولا يخفى انه مع الحكم بعدم دلالة الأمر على لزوم الفورية ولا على جواز التراخي ـ كما ذكره صاحب الكفاية اولاً ـ لا معنى لدعوى دلالة اطلاق الأمر على جواز التراخي ـ كما ذكره ثانياً ـ فانه لا يخلو عن ركاكة واضحة[1].

نعم لو كان موضوع البحث هو الجهة الاولى كان ما ذكر صحيحا، اذ عدم دلالة الأمر بوجه من الوجوه على لزوم التراخي لا يتنافى مع دلالته بالاطلاق على جوازه. لكن قد عرفت ان البحث في الجهة الثانية.

الثانية: ما ذكره في مقام الايراد على الاستدلال باية المسارعة والاستباق على لزوم الفورية ـ بعد ان ذكر ظهور الأمر في الإرشاد الى حسن المسارعة والاستباق لا الالزام المولوي ـ بدعواه بعد التنزل عن ذلك بعدم كون الأمر الزاميا، بل هو استحبابي باعتبار انه لو كانت المسارعة والاستباق واجبين كان الأنسب بيان ذلك بذكر لازم الوجوب من ترتب العقوبة على المخالفة رأسا.

فان ما ذكره قد يكون مثار الاشكال بان هذا سارٍ في جميع الأوامر الوجوبية، لأن المقصود فيها بيان لزوم الفعل، فاللازم على ما ذكره بيان الوجوب ببيان لازمه وهو لا يلتزم به. والا فما الفرق بين المقام وبين غيره.

والجواب عنه ـ كما قرر ـ: ان حسن المسارعة والاستباق الى الخيرات حيث انه من الامور المرتكزة في أذهان العرف بنحو الاستحباب وعدم اللزوم، كان الكلام المتضمن للأمر بهما محمولا عندهم على ما هو مرتكز في اذهانهم لاستظهارهم جري الأمر على ما يرونه إلا ان تقوم قرينة خاصة معينة صارفة للكلام عما هو المرتكز، وليس في المقام قرينة دالة على ارادة الوجوب سوى بيان

---

(١) يمكن ان يكون النظر في موضع الكلام هو الظهور الوضعي للأمر في الفور وعدم ظهوره، لا مطلق الظهور. فالتفت. (منه عفي عنه).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لازم الوجوب من ترتب العقوبة على المخالفة.

الثالثة: ما أفاده أخيراً من انه على القول بلزوم الفورية لو عصى المكلف وأخر المأمور به فهل يجب عليه الاتيان بالعمل فوراً ففوراً او لا يجب؟. فقد افاد (قدس سره) بان لزوم الاتيان به ثانيا فورا ففوراً وعدم لزومه يبتني على دلالة الصيغة على اخذ الفورية بنحو وحدة المطلوب او تعدده فلا يجب على الاول ويجب على الثاني.

وقد انهى الكلام بهذا المقدار تقريبا.

ولتوضيح الحال نقول: انه لابد من الكلام في جهتين طوليتين:

احداهما: انه بناء على لزوم الفورية لو عصى وأخر، فهل يجب الاتيان بذات العمل او لا يجب؟. فان قيل بان الفورية مأخوذة بنحو وحدة المطلوب بحيث يكون العمل الفوري مطلوبا واحداً. لا يجب الاتيان بذات العمل لو أخّـر لفوات المأمور به بالعصيان. وان قيل بأنها مأخوذة بنحو تعدد المطلوب بحيث يتعلق طلب بذات العمـل وطلب آخر بالاتيان به فورا. كان التأخير عصيانا للطلب الآخر دون الطلب المتعلق بذات العمل، فيلزم الاتيان بالعمل لبقاء طلبه لعدم عصيانه.

ثانيتهما: انه بناء على كون الفورية مأخوذة بنحو تعدد المطلوب ولزوم الاتيان بالعمل، فهل يلزم الاتيان به فوراً أيضاً او لا؟. ولا يخفى ان الفورية الثـانية والثالثة وهكذا، لا يقتضيها أخذ الفورية في متعلق الأمر بنحو تعدد المطلوب، اذ ما يقتضيه تعدد المطلوب ليس إلا لزوم الاتيان بالعمل كما عرفت، اما انه يلزم ان يؤتى به فوراً ففوراً فهو يحتاج إلى دليل آخر خاص.

وبـالجملة: الاتيان بالمـأمور به فوراً ففوراً بعد التأخير اولاً لا يرتبط بالالتزام بأخذ الفورية بنحو تعدد المطلوب كما لا يخفى. فما جاء في الكفاية من بناء ذلك على الالتزام بتعدد المطلوب لا يعلم له وجه.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفهرس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحقيقة الشرعية

الصحيح والاعم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المشتق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

